Der ontologische Sinn des Complementum Possibilitatis bei Christian Wolff

---

INAUGURAL-DISSERTATION

zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophisch-Historischen Fakultät
der Universität Basel

vorgelegt von

Anneliese Michaelis
aus Berlin

Berlin 1937

Dissertations-Druckerei F. W. Kalbfleisch, Gelnhausen.

Genehmigt von der Philosophisch-Historischen Fakultät auf Antrag der Herren Professoren Dr. H. Schmalenbach und Dr. P. Häberlin.

Basel, den 3. Juli 1937.

Professor Dr. H. Fuchs, Dekan.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Inhaltsangabe

Einleitung 5

1. Erkenntnistheorie und Ontologie 9

2. Die Dinge in ihrer Seinsmöglichkeit als Gegenstand der Ontologie 20

3. Die Erfüllung der Möglichkeit 26

4. Historische Ansätze zu dem Gedanken einer Erfüllung der Möglichkeit 29

5. Die Struktur des Möglichen und des Wirklichen . . 40
   a) Das Wesen des zusammengesetzten Dinges . . 40
   b) Die wesentlichen und unwesentlichen Bestimmungen der Dinge 46

6. Die Entwicklung des Möglichen zum Wirklichen und das Complementum Possibilitatis 50

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546701_0062

Einleitung.

Der Begriff der Möglichkeit hat in der Geschichte der Philosophie primär ontologische Bedeutung. Die Möglichkeit in der griechischen Philosophie ist Seinsmöglichkeit, und die Behandlung der Möglichkeitsproblematik ist eng mit der Erörterung der Seinsproblematik verhaftet.

In wesentlicher Formulierung tritt das Problem der Seinsmöglichkeit zuerst bei den Megarikern auf. Im Anschluß an die Seinslehre der Eleaten leugnen die Megariker eine Bewegung und Veränderlichkeit des Seienden; es gibt keinen Übergang aus einer bloßen Möglichkeit in die Wirklichkeit. Nur das Wirkliche ist möglich, und alles, was möglich ist, muß einmal wirklich sein. Im Gegensatz hierzu zeigt Aristoteles den prinzipiellen Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, zwischen Potentia und Aktus, auf. Im Werden vollzieht sich der Übergang aus der bloßen Möglichkeit in die Wirklichkeit. Die Möglichkeit ist nicht nur einstrahlige Möglichkeit zum Sein, sondern im eigentlichen Sinne zweistrahlige Möglichkeit zum Sein und Nichtsein. Sie braucht nicht zum Sein zu gelangen, sie kann auch als Möglichkeit auf dem Wege zum Sein aufgehalten werden.

Die Aristotelische Behandlung der Möglichkeitsproblematik geht in die arabische und scholastische Philosophie ein; bei den Scholastikern wird sie allerdings von theologischen Intentionen umhüllt und in ihrer Richtung in gewissem Sinne abgelenkt. Erst langsam, am Ende des Mittelalters, befreit sich die ontologische Problematik wieder von der theologischen Beherrschung und mündet schließlich in ihrer Reinheit in die Ontologie Christian Wolffs ein. Hier tritt die ontologische Möglichkeit klar hervor; die Dinge in der Begründung ihrer Seinsmöglichkeit bilden den eigentlichen Gegenstand der Philosophie, und damit wird der Begriff der Möglichkeit in das Zentrum der gesamten ontologischen Problematik gerückt. Hier ist das Möglichkeitsproblem nicht ein ontologisches Problem neben anderen, sondern das fundamentale ontologische Problem, von dem alle weiteren ontologischen Probleme erst ihren Sinn erfahren.

Es liegt im Wesen der ontologischen Möglichkeit, daß ihre Problematik nicht in sich ruhen kann, sondern über sich hinaus auf die Frage nach dem Wirklichwerden des Möglichen verweist. Die Frage nach der Seinsmöglichkeit zieht die Frage nach der Erfüllung der Möglichkeit zur Wirklichkeit nach sich. Erst der ergänzende Gedanke des „Complementum Possibilitatis" verleiht dem Begriff der Seinsmöglichkeit seinen wahrhaft ontologischen Sinn. Ansätze zu dem Gedanken der Erfüllung der Möglichkeit finden sich u. a. bereits bei Aristoteles, bei den Arabern und den Scholastikern, insbesondere bei Thomas von Aquin. Deshalb

wird auf diese in der vorliegenden Arbeit Bezug zu nehmen sein. Der Begriff selbst taucht bereits bei Leibniz in der Gleichsetzung: „l'acte ou le complément de la possibilité" (s. Système nouveau de la nature", 1695) auf. Aber erst Christian Wolff stellt ihn in den „Vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt . ." (1719) sowie in der „Philosophia Prima sive Ontologia" (1729) klar heraus. In der „Ontologia" heißt es: „Quod possibile est, id non ideo existit" (§ 171). „Praeter possibilitatem entis aliud quid adhuc requiritur, ut existat" (§ 173). „Hinc Existentiam definio per complementum possibilitatis" (§ 174).

Worin diese „Erfüllung der Möglichkeit" aber besteht, wird nicht ganz einsichtig, wenn man sich nur an den äußeren Gedankengang bei Wolff hält; dies zeigt Julius Bergmann in seiner Abhandlung über „Wolffs Lehre vom complementum possibilitatis" (Archiv f. systematische Philosophie, 1896). Die vorliegende Arbeit versucht, den Begriff des „Complementum Possibilitatis" aus dem inneren Sinnzusammenhang der Wolff'schen Gedanken zu verstehen; denn es scheinen in diesem Begriff noch Intentionen impliziert zu sein, die explikationsfähig sind, und es wird versucht, diesen Intentionen zu folgen. Dabei wird die Interpretation keine willkürliche sein; als Anhaltspunkte ergeben sich u. a. die historischen Gedankengänge vor Wolff, die zu diesem Begriff geführt haben, sowie die Einordnung dieses Begriffes bei A. G. Baumgarten, dem Schüler Wolffs.

Wenn die vorliegende Arbeit selbst auch im wesentlichen historisch vorgeht, so verfolgt sie darüber hinaus den Zweck, als Vorarbeit für eine systematische Untersuchung über die ontologische Möglichkeit zu dienen[1]). Der Grund dafür, daß bis auf Wolff zurückgegangen werden muß, ist in der historischen Entwicklung der Möglichkeitsproblematik und der Philosophie überhaupt seit Wolff zu suchen.

Schon kurz nach Wolff wird die ontologische Problematik verschüttet. Durch die kritische Wendung wird bei Kant, der hierin den englischen Empiristen folgt, der Zugang zu der Frage nach dem Sein als solchem und damit auch nach der Seinsmöglichkeit versperrt. Die Frage nach der Möglichkeit richtet sich bei Kant nicht mehr auf die

---

[1]) Eine historische Uebersicht über die Entwicklung des Möglichkeitsbegriffes gibt August Faust in seinem Werk „Der Möglichkeitsgedanke", T. I u. II, Heidelberg 1931/2. Ihm kommt es jedoch vor allem auf die Herausarbeitung der logischen Möglichkeit an, während die ontologische Möglichkeit nur als zu überwindende Vorstufe zu dieser angesehen wird. Es verbleibt demnach die Aufgabe, die historische Entwicklung der ontologischen Möglichkeit in ihrem Eigenwert darzustellen. Da diese Aufgabe jedoch zu groß ist, um hier durchgeführt zu werden, beschränkt sich die vorliegende Arbeit vor allem auf Chr. Wolff. —
S. zu Faust auch den inzwischen erschienenen Aufsatz von Prof. Sesemann-Kaunas: „Logik und Ontologie der Möglichkeit" (Bl. f. deutsche Philos., 1936, H. 2, S. 161 ff.).

ontologische Möglichkeit der Dinge an sich, sondern auf die Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung in ihrer Erfahrbarkeit. Hiernach ist dasjenige möglich, „was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung . . . übereinkommt", während dasjenige wirklich ist, „was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung . . . zusammenhängt" (Kr. d. r. V., Postulate des empirischen Denkens überhaupt). Es handelt sich nicht mehr um eine Seinsmöglichkeit, sondern um eine Möglichkeit für das Erkennen. Die Kategorie der Möglichkeit sagt nur etwas über das Verhältnis des Erkenntnisvermögens zu dem betreffenden Gegenstande aus.

Im Positivismus und Neukantianismus bleibt der direkte Zugang zur ontologischen Problematik verschlossen. Immerhin finden sich in der Begriffssprache des Neukantianismus noch Anklänge an die Tradition, wobei die Begriffe allerdings umgedeutet sind; so findet sich auch der Begriff des „Complementum Possibilitatis" wieder. Es soll deshalb hier kurz auf den Neukantianismus eingegangen werden.

Während Kant noch ein Sein an sich jenseits der Erfahrbarkeit annahm, kennen die Neukantianer den Begriff eines solchen Seins an sich nicht mehr. Alles Sein ist nur im Erkennen durch das Erkennen. Erst das stetig vorrückende Erkennen schafft aus dem „Ursprung" des reinen Denkens heraus das Sein der Gegenstände in schöpferischer Synthese. Nichts ist; alles wird im Denken. Das Denken aber ist ein Bestimmen. Der in Frage stehende Gegenstand hat zuerst nur wenige Bestimmtheiten; er ist als „Hypothesis" gesetzt; er ist nur möglich. Mit fortschreitender Bestimmung erfüllt er sich allmählich zu voller Gegenständlichkeit; als durchgängig bestimmter Gegenstand ist er existierender, die Hypothesis hat sich beim Fortschreiten als „feststehende Tatsache" erwiesen. So geht im Erkenntnisprozeß die Hypothesis, die Möglichkeit, mit zunehmendem Bestimmen in die Tatsächlichkeit des existierenden Gegenstandes über: „Die Ergänzung der Möglichkeit zur Wirklichkeit, das complementum possibilitatis, ist nichts anderes als die Determination des zuvor nicht Determinierten; diese Determination . . . ist somit das Ganze des Wirklichkeitsbeweises" (P. Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, 1910, S. 83). Dieser Wirklichkeitsbeweis ist aber nie ganz zu erbringen, denn die Gegenstände sind unerschöpflich in ihrer Bestimmbarkeit. Und so behält jeder Gegenstand des Erkennens und damit alles menschliche Wissen hypothetischen Charakter.

Da nach den Neukantianern mithin der Weg des Erkennens nie ganz zum Ziel führt, kann der Sinn des Erkennens nicht in dem Ziele, d. h. in der Erkenntnis der Gegenstände, liegen, sondern nur in dem ins Unendliche fortschreitenden Erkenntnisprozeß als solchem. Der Weg, die Methode, ist alles. Man erkennt um des Erkennens willen, nicht wegen der Gegenstände der Erkenntnis.

Dieser kritizistische „Panmethodismus" der Marburger Schule schafft zwar ein strenges wissenschaftliches Ethos, er kann aber das Streben nach den Erkenntnisgegenständen selbst auf die Dauer nicht unterdrücken. Der bloße Kritizismus konnte das philosophische Denken nicht befriedigen. Und so setzt sich die Suche nach dem Sein als solchem

und nach der ontologischen Problematik, wie sie bei Aristoteles und Chr. Wolff ihren Ausdruck gefunden hat, wieder durch. Über Kant durch den Neukantianismus hindurch ist der Weg zur Ontologie und zur ontologischen Problematik zurückgefunden. Aus „der alten Ontologie" ist „das Gerüst einer neuen, kritisch angelegten Ontologie"[2]) hervorgegangen.

Damit ist das Fundament für eine systematische Behandlung ontologischer Einzelprobleme wiedergewonnen; zuerst aber muß die historische Vorarbeit über diese Einzelprobleme einsetzen.

---

[2]) S. das Werk von N. Hartmann: „Zur Grundlegung der Ontologie" 1935 (insbes. das Vorwort). Hier ist die „Rückwendung zum Seinsproblem" eindeutig und bewußt vollzogen.

1. Erkenntnistheorie und Ontologie.

Ontologie ist die Lehre vom Seienden als solchem. Der Bereich ihrer Gegenstände richtet sich mithin nach der Reichweite des Seienden und verschiebt sich in der Geschichte der Philosophie gemäß dem jeweiligen Begriff vom Seienden und der Realität überhaupt.

Bei Aristoteles besaß das Wesentliche in dem innerweltlich Existierenden die Realität. In der Scholastik erweitert sich der Begriff vom Sein unter dem theologischen Einfluß über das Innerweltliche hinaus zu dem Außerweltlichen; dieses erhält als Wirkliches in Gott bzw. durch seine Nähe zu Gott den Seinsvorrang; das Innerweltliche hat nur ein Sein durch die Teilhabe am Außerweltlichen. Die Existenz als Daseinsweise des Innerweltlichen ist hier nur eine unwesentliche Art des Seins, die unter bestimmten Bedingungen zu dem bereits Seienden hinzukommt. Entsprechend diesem Begriff vom Sein hat auch die scholastische Ontologie als Lehre vom Sein eine andere Reichweite als zur Zeit des Aristoteles oder etwa in der heutigen Zeit: sie umfaßt primär das Außerweltliche und erst sekundär das Innerweltliche.

In Verbindung mit den naturwissenschaftlichen Entdeckungen der Neuzeit lernt man die innerweltliche Realität mehr schätzen; man wird auf sie aufmerksamer; man bekommt Zutrauen zu der eigenen Vernunft, zu dem eigenen Sein und zu der Realität des Existierenden. Das Realitätsgewicht verlagert sich langsam von dem Außerweltlichen zu dem Innerweltlichen hin. Die Schlacken des alten theologisch orientierten Realitätsbegriffes haften dem neuen naturwissenschaftlich orientierten noch einige Zeit hindurch an; man wagt vorerst noch nicht, die Realität des Außerweltlichen anzuzweifeln. Die Realität des Innerweltlichen steht somit fast beziehungslos neben der des Außerweltlichen. Es wird versucht, die innerweltliche Realität unabhängig von transcendenten Eingriffen aus der Sphäre der außerweltlichen Realität zu erklären. Erst an den Grenzen des Innerweltlichen, bei der Frage nach dem zureichenden Grund der Welt als ganzer, wird die Realität Gottes als Erklärungsmittel herangezogen. Dieses Stadium des Umbruchs des Realitätsbegriffes ist bei Leibniz und Chr. Wolff erreicht. Duns Scotus stand mit der Einführung des Begriffs der Haecceitas am Anfang des Umbruchs. Chr. Wolff steht fast am Ende dieser Entwicklung, die erst bei Kant ganz vollzogen ist. Dennoch haben die Wolff'schen Untersuchungen des Innerweltlichen ontologisches Gewicht in unserem heutigen Sinne, da erst an den Grenzen des Innerweltlichen die theologischen Erklärungsmittel einsetzen.

Gleichzeitig mit dem Umbruch des Realitätsbegriffes bricht auch die Ontologie als Lehre vom Sein in die Ontologie im engeren Sinne und die übrigen Teile der Metaphysik auseinander. J. Clauberg nennt seine Ontologie einschränkend „Metaphysica de ente" oder „ontosophia", und bei Wolff tritt dann die Ontologie als „Grundwissenschaft" der Metaphysik, als deren Teil neben der „Cosmologia generalis" (1731), der „Psychologia rationalis" (1734) und der „Theologia naturalis" (1736) auf. Aber auch bei ihm handelt es sich nicht um scharf voneinander getrennte Teile; dies mag vielleicht schon daraus ersehen werden, daß diese ausführlichen Werke in lateinischer Sprache aus einem einzigen Werk über Metaphysik in deutscher Sprache, den „Vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt" (1719, Ergänzungsteil 1724), hervorgegangen sind. Bei der Behandlung der ontologischen Problematik sind deshalb neben der deutschen Metaphysik und der eigentlichen „Ontologia" auch die übrigen lateinischen Werke, vor allem die „Cosmologia", zu berücksichtigen.

Die einleitenden Bemerkungen über Philosophie überhaupt (Disc. prael. de phil. in gen.) sind nicht der „Ontologia", sondern der „Logica" vorangestellt. Die Prolegomena zur „Ontologia" (§§ 1—26) beziehen sich bereits auf das Wesen und die Methode der „Prima Philosophia" selbst, sowie auf deren Verhältnis zur scholastischen Philosophie. Der hierauf folgende erste Teil der Ontologia („De Notione Entis in genere & proprietatibus, quae inde consequuntur", §§ 27—530) geht in seinem ersten Abschnitt (§§ 27—78) auf die beiden Prinzipien der „Prima Philosophia", auf den Satz des Widerspruchs und den des zureichenden Grundes, ein. Der zweite Abschnitt, „De Essentia & Existentia Entis" (§§ 79—178), handelt von dem Möglichen und Unmöglichen, dem Bestimmten und Unbestimmten und von dem Begriff des Dinges selbst, während der dritte Abschnitt, „De generalibus entis affectionibus" (§§ (179—530), über Identität und Ähnlichkeit, über das Besondere und Allgemeine, das Notwendige und Zufällige, über Quantität und Qualität sowie über das Verhältnis von Ordnung, Wahrheit und Vollkommenheit spricht. Der zweite Teil der Ontologie („De speciebus entium & eorum ad se invicem respectu", §§ 531—967) handelt in seinem ersten Abschnitt „De Ente composito" (§§ 531—672) vom Wesen des zusammengesetzten Dinges, von Ausdehnung, Kontinuität, Zeit und Raum, von den Qualitäten und der Größe des zusammengesetzten Dinges sowie von der Bewegung. In dem zweiten Abschnitt „De Ente simplici" (§§ 673—850) ist von dem Unterschied der einfachen und zusammengesetzten Dinge die Rede, von der Veränderung der Dinge und vom Endlichen und Unendlichen. Die Ontologie schließt mit dem dritten Abschnitt des zweiten Teiles, „De Respectu Entium ad se invicem" (§§ 851—967), der von der Abhängigkeit der Dinge und ihrer Beziehung zueinander handelt sowie von den Ursachen und Anzeichen der Dinge.

In der „Cosmologia" sind diese Ausführungen über das Ding im allgemeinen auf die Welt im besonderen angewandt. Die „Cosmologia"

behandelt nach kurzen einleitenden Bemerkungen über die Cosmologie im allgemeinen (§§ 1—9) in ihrem ersten Abschnitt „De Notione Mundi seu universi" (§§ 10—118) die Verknüpfung der Dinge und ihre Zusammensetzung zu einem Universum, ferner das Wesen der Welt und ihre Eigenschaften. Der zweite Abschnitt „De Notione Corporum, ex quibus mundus componitur" (§§ 119—502) geht auf das Wesen der Körper, auf ihre Elemente und ihr Entstehen aus Elementen, sowie auf die Gesetze der Bewegung ein. Die „Cosmologia" schließt mit dem dritten Abschnitt „De Natura universa & Perfectione mundi" (§§ 503 bis 576), der von der Natur im allgemeinen, dem Natürlichen und Übernatürlichen, handelt sowie von der Vollkommenheit der Welt und ihrer Ordnung.

Die Themen, die in den lateinischen Werken Wolffs eingehend ausgeführt werden, sind in den „Vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt" in gedrängter Form zusammengefaßt. Der erste Teil der Vern. Ged. v. Gott . . setzt mit einem kurzen Kapitel über die Tatsache und die Gründe des Selbst- und Fremdbewußtseins ein (§§ 1—9); das zweite Kapitel „Von den ersten Gründen unserer Erkäntniß und allen Dingen überhaupt" (§§ 10—190) behandelt kurz alle Themen der „Ontologia" (s. oben); das dritte Kapitel „Von der Seele überhaupt, was wir nehmlich von ihr wahrnehmen" (§§ 191—539) handelt von den Gedanken und Empfindungen, den Gefühlen und Strebungen. In dem vierten Kapitel „Von der Welt" (§§ 540—726) treten die Themen der „Cosmologia" (s. oben) auf, während das fünfte Kapitel (§§ 727—927) die Gedanken des ersten und dritten Kapitels weiterführt und insbesondere auf das Leib-Seele-Problem eingeht. Den Abschluß bildet das Kapitel „Von Gott" (§§ 928—1089), das von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes handelt. Der zweite Teil der Vern. Ged. v. Gott . . (Ergänzungsteil) setzt sich aus fortlaufenden Anmerkungen zu den Ausführungen des ersten Teiles zusammen.

Zunächst ist nach dem Wesen und der Methode der Ontologie zu fragen. Bereits am Anfang der „Ontologia" findet sich unter Verweis auf den Discursus prael. § 73 eine Definition: „Ontologia seu Philosophia prima est scientia entis in genere, seu quatenus ens est . ." (O. § 1). Auf dieses Seiende als solches gehen einige allgemeine Begriffe, die in keiner Spezialwissenschaft behandelt werden: „Jstiusmodi notiones generales sunt notio essentiae, existentiae, attributi, modi, necessitatis, contingentiae, loci, temporis, perfectionis, ordinis, simplicis, compositi . ." (Disc. prael. § 73). Sie und die ersten Prinzipien sind die Grundlage alles vernünftigen Denkens überhaupt; deshalb ist die Ontologie zugleich die „Prima Philosophia".

Die Ontologie ist in Verachtung geraten, seitdem Descartes die Forderung nach klaren und deutlichen Begriffen in der Philosophie aufgestellt hat. Man erkannte im 17. Jahrhundert, daß vieles, an dem die Scholastiker festhielten, nicht zu halten ist; daß die Scholastiker zwar auch Wahrheiten gefunden haben, aber daneben mit unzureichend gegründeten, ungenügend verknüpften und dunklen Begriffen gearbeitet

haben. Am Anfang der neuzeitlichen Philosophie steht der Zweifel und die Forderung nach einer durchgängig geordneten Verknüpfung der Wahrheiten und nach klaren und deutlichen Begriffen. Die erste Regel des Descartes trägt die Überschrift: „Studiorum finis esse debet ingenii directio ad solida et vera, de iis omnibus quae occurrunt, proferenda iudicia". Man gelangt hierzu, indem man das „lumen naturale rationis", das natürliche Licht der Vernunft, in sich steigert. Die Vernunft erhält vor der Offenbarung, dem „lumen supernaturale", die Herrschaft in der Philosophie. Es besteht das Bestreben, alles auf natürliche Art durch die Vernunft zu erklären.

Wolff führt nun in den Prolegomena zu seiner Ontologie (s. § 7) aus, daß man die Ontologie als Wissenschaft nicht aus dem Grunde allein abweisen dürfe, weil die Scholastiker hier mit dunklen Begriffen gearbeitet hätten. Diese können vielmehr in klare und deutliche Begriffe umgewandelt werden, indem man in die Ontologie die wissenschaftliche Beweismethode einführt: „In Philosophia prima utendum est methodo demonstrativa" (O. Prol. § 4). Die gelichteten Begriffe bleiben mit den früheren identisch; darüber hinaus zeigt sich, daß sie alle miteinander harmonieren. Damit aber wird die scholastische Philosophie als solche nicht wieder zurückgerufen: „Qui philosophiam primam methodo scientifica pertractat, is philosophiam scholasticam non postliminio in scholis revocat, sed eam emendat" (O. Prol. § 7).

Wolff gibt somit zwar einerseits zu, daß er auf den Gedanken der Früheren aufbaue, sie zu verbessern suche; andererseits sagt er jedoch auch, daß er die klaren und deutlichen Begriffe von den Dingen selbst habe: „Notiones nostras distinctas ex rebus ipsis derivavimus" (O. Praef.). Die Gedanken der anderen werden nur insoweit ausgewertet, als sie sachgemäß sind. Hierauf ist hinzuweisen, da man Wolff meist jede Originalität absprechen wollte. Insbesondere sagte man, er habe sich nur die Leibniz'schen Gedanken zu eigen gemacht, ohne sie doch ganz in ihrer Tiefe erfassen zu können. Er habe sie oberflächlich weitergesponnen und dabei nur die Begriffe der Monade und der praestabilierten Harmonie etwas beiseite geschoben. Schon Wolff muß sich verschiedentlich gegen diese Ansicht wehren. Im allgemeinen aber fand seine Philosophie im 18. Jahrhundert starke Verbreitung und Anerkennung. Im 19. Jahrhundert wurde Wolff von Kant verdeckt; man sah ihn höchstens durch die Kantische Kritik hindurch. Hierauf weist auch H. Pichler in seiner Schrift „Über Christian Wolffs Ontologie" (S. 89) hin. C. J. Gerhardt kann in dem Vorwort zu dem von ihm im Jahre 1860 herausgegebenen „Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolf" noch sagen: „Wolf's Schriften werden gegenwärtig nicht mehr gelesen, sie sind verschollen . . ." Erst im 20. Jahrhundert wurde man auf Wolff wieder aufmerksam.

Wolff's Ontologie ist ein Versuch, die ontologische Problematik der Scholastiker mit der strengen Erkenntnismethode des Descartes zu durchdringen. Deshalb muß hier kurz auf diese Erkenntnistheorie eingegangen werden.

Auf verschiedenen Wegen kann man zur Erkenntnis gelangen: vor allem durch die Erfahrung und die Deduktion. Die Erfahrung kann täuschen, die Deduktion jedoch nicht; dennoch ist man in vielen Fällen auf die Erfahrung angewiesen. In Regula V spricht Descartes verächtlich von den Philosophen „qui neglectis experimentis veritatem ex proprio cerebro, quasi Jovis Minervam, orituram putant". Auf die Rolle der Erfahrung ist besonders hinzuweisen, um zu zeigen, daß Descartes und die Aufklärungsphilosophen keineswegs nur deduktiv-aprioristisch vorgehen. — Der Deduktion kann als sicheres Erkenntnismittel die Intuition zur Seite treten: „Per intuitum intelligo . . mentis purae et attentae non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur . ." (Regulae, ed. Buchenau, 1907 S. 8). Die Intuition gibt unmittelbare Gewißheit von den ersten Prinzipien, die Deduktion gibt vermittelte Gewißheit von den entfernteren Folgerungen. Hierbei ist eine kontinuierliche ununterbrochene Bewegung des Denkens nötig, die einen ganz bestimmten Weg einhalten muß, um zu dem Gesuchten zu gelangen: „non aliter quam longae alicuius catenae extremum annulum cum primo connecti cognoscimus, etiamsi uno eodemque oculorum intuitu non omnes intermedios, a quibus dependet illa connexio, contemplemur, modo illos perlustraverimus successive, et singulos proximis a primo ad ultimum adhaerere recordemur" (Regulae S. 9).

Der Weg des Denkens wird von sicheren und einfachen Regeln bestimmt. Hält man diese ein, so findet man auf dem Wege alle Wahrheiten, zu denen der Mensch fähig ist; sie bilden zusammen die „scientia universalis". Es kommt dabei darauf an, genau die Ordnung zu beachten, in der sich die einzelnen Fragen und die ihnen zugeordneten Gegenstände auseinander entwickeln. Danach, wie die einen Gegenstände aus den andern erkannt werden können, lassen sie sich in bestimmte Reihen einordnen. Hiernach können die einen Gegenstände als absolut, die anderen als relativ bzw. respectiv bezeichnet werden: „Absolutum vero, quidquid in se continet naturam puram et simplicem, de qua est quaestio, ut omne id quod consideratur quasi independens, . . universale, . . ; atque idem primum voco simplicissimum et facillimum, ut illo utamur in quaestionibus resolvendis. Respectivum vero est, quod eamdem quidem naturam, vel saltem aliquid ex ea participat, secundum quod ad absolutum potest referri, et per quamdam seriem ab eo deduci: sed insuper alia quaedam in suo conceptu involvit, quae respectus appello: tale est quidquid dicitur dependens, . . particulare . ., quae respectiva eo magis ab absolutis removentur, quo plures eiusmodi respectus sibi invicem subordinatos continent . ." (Regulae S. 15). Nur wenn man genau die Verknüpfung und die natürliche Ordnung („mutuum . . nexum naturalemque ordinem . .") beachtet, wird man fähig, von den respektiven Gliedern der Kette zu immer absoluteren Gliedern, d. h. solchen, die immer weniger Beziehungen in sich enthalten, fortzuschreiten, bis man zu dem im höchsten Grade Absoluten gelangt.

Handelt es sich um eine bestimmte Frage, so muß man die ganze Verkettung der dazwischen liegenden Glieder vom Ausgangspunkt des Problems bis zu der Stelle der Lösungsmöglichkeit desselben durch-

laufen, um die Lösung der Frage aufzufinden. Bei zureichender Aufzählung — enumeratione sufficienti — wird die Sache klar und deutlich („clare et distincte") eingesehen.

Alles aber, was klar und deutlich erfaßt wird, muß auch wahr sein; es kann nicht angenommen werden, daß Gott, der dem Menschen die Fähigkeit zu denken und zu urteilen gegeben hat, ihn, wenn er den richtigen Gebrauch von dieser Fähigkeit macht, täuschen kann; denn dies würde der Idee des vollkommenen Gottes widersprechen (vgl. Meditatio IV). Indem aber aus der Idee Gottes, die dem Menschen eingeboren ist und unter allen Ideen die höchste objektive Realität besitzt, zugleich die Existenz Gottes folgt, folgt aus der Erkenntnis der Existenz Gottes zugleich die Wahrheit alles klaren menschlichen Wissens. Eine Unentschiedenheit im Urteil kann nur daher kommen, daß etwas noch nicht klar und deutlich genug eingesehen wird; sie zeugt von einem Mangel in der Erkenntnistätigkeit. Dem menschlichen Verstand sind Schranken gesetzt. Der Irrtum entsteht dort, wo der Mensch über das, was er nicht klar einsehen kann, urteilen will. Der menschliche Wille transcendiert den endlichen Verstand über dessen Grenzen hinaus. Hier scheint es sich um eine Unvollkommenheit in der von Gott erschaffenen Welt zu handeln; aber was für sich betrachtet unvollkommen ist, kann in seiner Funktion als Teil innerhalb der gesamten Welt gerade so, wie es ist, vollkommen sein. Man kann dennoch den Irrtum dadurch zurückhalten, daß man das verworren Erfaßte von dem klar Eingesehenen scheidet und nur über das klar Eingesehene urteilt.

Da das klare und deutliche Erfassen mithin auf Wahrheit stößt, müssen die Erkenntnisse die Dinge so treffen, wie sie sind; denn Gott ist sowohl der Urheber der Ideen wie der der Dinge. Descartes sagt freilich, die Ordnung der Gegenstände der Erkenntnis sei eine andere als die Ordnung der Dinge an sich (s. Regulae S. 36). Dennoch scheint hinter der erkenntnistheoretischen Ordnung der Wahrheiten eine in gewissen Zügen entsprechende ontologische Ordnung der Dinge selbst, die Annahme einer Realverknüpfung, zu stehen. Der Nexus der Erkenntnisse scheint aus einem Nexus des Seienden herauszuwachsen. So scheinen auch die einzelnen Stufen auf dem Wege zur „cognitio omnium rerum" sowie die Involutionsverhältnisse der simpliciores und complexiores, der absoluta und respectiva, in ontologischen Verhältnissen fundiert zu sein. Der Weg in die Sache hinein wäre schon der Weg in der Sache selbst in dem Sinne, wie es Hegel später kennzeichnete.

Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen wird erst bei Spinoza der Ordnung und Verknüpfung der Dinge ausdrücklich gleichgesetzt (Spinoza, Ethik 2. T., 7. Lehrsatz). Die Identität kommt auf dem Wege über die göttliche Substanz zustande, die das Sein und das Denken — die extensio und die cogitatio — als zwei verschiedene Attribute in sich enthält.

Bei Chr. Wolff besteht dann ein untrennbares Verhältnis von Denken und Sein und damit zugleich von Erkenntnistheorie und Ontologie. Die erkenntnistheoretische Lehre des Descartes geht nicht nur formal,

sondern auch inhaltlich in die Ontologie Wolffs ein; die erkenntnistheoretische Problematik wird zur ontologischen, und die eigentliche Erkenntnistheorie erscheint nun nur noch auf dem Grunde der Ontologie. Wolff'sche Begriffe der ordo, der ratio, der veritas, des nexus u. a. haben primär einen ontologischen Sinn und erst sekundär einen erkenntnistheoretischen.

Diese enge Beziehung zwischen den Erkenntnissen und den Dingen bei Chr. Wolff zeigt auch H. Pichler in seiner Schrift „Über die Erkennbarkeit der Gegenstände" (1909) sowie in der „Über Christian Wolffs Ontologie" (1910) auf. Er sagt hier u. a.: „Es ist W o l f f keineswegs um die prinzipielle Trennung von Erkenntnisgrund und Seinsgrund zu tun. Denn es ist die erkenntnistheoretische Position W o l f f s — und die Ontologie ist darauf angelegt, sie zu begründen —, daß die Erkennbarkeit der Gegenstände von Seinsgründen, d. h. von Sachgründen durchaus abhängig ist, daß alle Erkenntnisgründe nur begrifflich erfaßte formale oder materiale Seinsgründe sind, modus praedicandi sequitur modum essendi". (Chr. W.'s Ontologie, S. 19).

Allerdings ist nach Wolff der Mensch durch die Beschaffenheit seines endlichen Verstandes nie imstande, in den Erkenntnisgründen ganz die Seinsgründe auszuschöpfen. Dies ist nur einem „reinen Verstand" möglich[1]); der Mensch aber hat nur einen „unreinen Verstand", da er sich nie ganz von der Behinderung durch die körperlichen Gegebenheiten befreien kann; der menschliche Geist bleibt immer unvollkommen, da er mit den Sinnen und der Einbildungskraft verwoben bleibt. Als unreiner Verstand kann der Verstand auch nicht mit sich allein auskommen, sondern ist auf die Erfahrung angewiesen.

Es ist oft so dargestellt worden, als hätte erst Kant der Vernunft ihre Grenzen gezeigt; die Aufklärungsphilosophen dagegen hätten an eine unbeschränkte Reichweite der menschlichen Vernunft geglaubt. Dies trifft insbesondere für Chr. Wolff nicht zu. In § 285 der „Vernünfftigen Gedancken von Gott . ." (s. oben S. 11) sagt Wolff, daß bei der Deutlichkeit unseres Verstandes immer noch viel Undeutlichkeit und Dunkelheit übrig bliebe. In § 214 des zweiten Teiles der „Vernünfftigen Gedancken von Gott . ." heißt es u. a.: „. . es wird ein unendlicher Verstand erfordert, wenn man die Vollkommenheit nur in dem allergeringsten Cörper, geschweige dann in der gantzen Welt, ihrem ersten Ursprunge nach, begreiffen soll. Man siehet, wie die von mir befestigte Gründe die Welt als ein unergründliches Meer, ja einen jeden der geringsten Cörper als einen Abgrund der Erkänntniß und Weisheit Gottes vorstellen . . . ."

---

[1]) Auch bei Suarez findet sich die Unterscheidung eines beschränkten Verstandes und eines unbeschränkten:
„. . . etiamsi referatur ad verbum vel conceptum mentis, non est limitandum ad intellectum humanum naturaliter concipientem et judicantem, sed absolute sumendum de quocumque intellectu vere concipiente rem. . . ." (Suarez, Opera omnia XXVI, S. 210).
Bei Kant tritt dieser unbeschränkte Verstand als „intellectus archetypus" auf.

Infolge der Undeutlichkeit der Erkenntnis bleibt sogar die Möglichkeit offen, daß die Dinge an sich gar nicht so sind, wie sie uns erscheinen. In § 218 der Vern. Ged. v. Gott . . (2. T.) heißt es unter Bezugnahme auf den Begriff des „Phaenomenon substantiatum" bei Leibniz: „Derowegen würden wir freylich in den materiellen Dingen gantz andere Sachen oder Realitäten wahrnehmen, wenn unser Verstand so durchdringend wäre, daß er alle Wahrheit, so darinnen ist, erreichte, als wir jetzund finden, da wir bey dem verbleiben müssen, was uns die Sinnen gewähren, und von dem übrigen nur etwas weniges gleichsam in der Ferne erblicken".

Zu einer gewissen Deutlichkeit der Erkenntnis kann es der Mensch allerdings bringen. Im fortschreitenden Erkennen wird etwas immer klarer und deutlicher. Das Phänomen des Erkenntnisprogresses wird von Chr. Wolff genau beobachtet und beschrieben; er zeigt wiederholt auf, wie man auf einer niedrigeren Stufe des Erkennens noch nicht die Zusammenhänge sehen kann, die man von einer höheren Stufe aus sieht; daß man aber auf diese höhere Stufe nicht springen kann oder vom Zufall gehoben wird, sondern sie sich langsam erarbeiten muß, so wie er sie sich erarbeitet hat[2]).

Die Ausführungen über den Erkenntnisfortschritt sind eng mit der Lehre von den klaren und dunklen Begriffen verbunden. Die Ansätze dieser Lehre finden sich bei Descartes; Leibniz hat sie dann ausgebaut. Schon bei Leibniz erhält diese Lehre eine ontologische Bedeutung und zwar dadurch, daß sich die einzelnen Monaden ontisch durch die Klarheit bzw. Verworrenheit ihrer Vorstellungen unterscheiden. Bei Wolff erhält sie diesen ontologischen Sinn durch ihre Beziehung zu dem Begriff der Ratio. Deshalb soll hier kurz auf diese Lehre eingegangen werden, wie sie sich bei Leibniz in den „Meditationes de cognitione, veritate et ideis" (1684) findet.

Die Vorstellung von einer Sache ist dunkel, wenn die Sache später nicht wiederzuerkennen ist; sie ist klar, wenn die Sache wiedererkannt werden kann. Der klare Begriff ist verworren, wenn durch ihn die einzelnen Merkmale der Sache nur undeutlich erfaßt werden; andernfalls ist er deutlich. Sind alle Merkmale in dem deutlichen Begriff distinkt erfaßt, so ist er adäquat und vollständig; andernfalls ist er inadäquat und unvollständig. Von den Dingen, von denen man nur inadäquate deutliche Begriffe hat, besitzt man nur eine Nominaldefinition. Diese besteht in der bloßen Aufzählung der hinreichenden Merkmale der Sache. Aus der Realdefinition der Sache dagegen ergibt sich ihre Möglichkeit selbst. — Wenn man den Aufklärungsphilosophen zum Vorwurf gemacht hat, sie glaubten, aus der Definition der Dinge

---

[2]) An der erkenntnistheoretischen Einstellung Wolff's zeigt sich, daß er der heutigen Philosophie sehr nahe steht. Er ist kaum noch „naiver Realist", sondern vielmehr „kritischer Realist" in unserem heutigen Sinne. Schon bei ihm wird die „intentio recta" von der „intentio obliqua" aus geprüft, wenn die letztere auch noch nicht wie bei Kant die vorherrschende Richtung ist.

alles über diese ableiten zu können, so ist dabei zu beachten, daß es sich nicht um die Nominaldefinition handelt, sondern um die Realdefinition. Leibniz weist besonders daraufhin, daß man sich der Definitionen nur dann mit Sicherheit zu Schlußfolgerungen bedienen darf, wenn man weiß, daß sie Realdefinitionen sind.

Chr. Wolff nimmt diese Lehre von der Klarheit und Dunkelheit der Begriffe auf und baut sie aus. Der Begriff einer Sache wird umso klarer, je mehr man sie von anderen Sachen unterscheidet und in ihr selbst die einzelnen Merkmale voneinander trennt; damit erkennt man in ihren Teilen immer weitere Teile. Man sieht umso mehr in den Dingen, je mehr man sie durchleuchtet; je mehr Licht an sie herangetragen wird, umso heller, einsichtiger und durchsichtiger werden sie (s. Vern. Ged. v. Gott . . § 201 ff.). Indem man aber immer mehr in die Sache hineinsieht, steigt man mit dem Blick immer tiefer in sie hinab und sieht schließlich durch sie hindurch bis auf ihren Grund. „Je tieffer nun einer herunter kommen kan: je tieffer ist seine Einsicht, die er in der Sache hat" (Vern. Ged. v. Gott . . § 210). An anderer Stelle (s. Vern. Ged. v. Gott . . § 77) sagt Wolff, daß eine Sache nur dadurch begreifbar ist, daß sie ihren Grund hat; der Begriff der Sache führt auf den Grund. So ergibt es es sich, daß man mit klaren und deutlichen Begriffen einer Sache auf den Grund kommt, in ihr bis auf den Grund sieht und hier ihren zureichenden Grund findet. Man gelangt zu dem Grunde der Sache auf dem Wege durch ihren Inhalt. Durch den Inhalt sieht man aber nur dann auf den Grund, wenn man die in der Sache selbst liegende Ordnung methodisch verfolgt hat. Hier gleitet die erkenntnistheoretische Problematik mit innerer Notwendigkeit in die ontologische Problematik zurück.

In der Ordnung liegt es bereits begründet, warum die Teile in einem Dinge gerade so und nicht anders beieinander sind; die Ordnung wird von Regeln bestimmt, nach denen jedes seinen bestimmten Platz hat. „Wenn vielerley zusammen als eines betrachtet wird, und findet sich darinnen, wie es neben und auf einander erfolget etwas ähnliches; so entstehet daraus eine Ordnung, daß demnach die Ordnung nichts anders ist, als die Ähnlichkeit des mannigfaltigen in dessen auf und nach einander" (Vern. Ged. v. Gott, § 132). Etwas befremdend wirkt hierbei die Bestimmung der Ordnung durch die „Ähnlichkeit"; es scheint aber nichts anderes gemeint zu sein als die Zusammengehörigkeit aller Teile durch die gleichen Regeln. Man erkennt die Ordnung, indem man die Regeln erkennt.

In der Ordnung besteht die Wahrheit der Dinge; nur dort, wo Ordnung ist, ist Wahrheit. Wolff geht auf diese Zusammenhänge insbesondere in dem Kapitel „De Ordine, Veritate & Perfectione" der Ontologie (T. I, Abschn. III) ein. Es heißt hier in § 495: „Veritas adeo, quae transcendentalis appellatur & rebus ipsis inesse intelligitur, est ordo in varietate eorum, quae simul sunt ac se invicem consequuntur". Da in jedem Ding eine gewisse Ordnung herrscht, ist jedes Ding wahr (s. O. § 498). Eine logische Wahrheit gibt es nur auf Grund der ontologischen Wahrheit: „Si nulla datur in rebus veritas transcendentalis,

nec datur veritas logica propositionum universalium, nec singularium datur nisi in instanti" (O. § 499)[3]). Durch die Ordnung unterscheidet sich die Wahrheit vom Traum, in dem die Unordnung herrscht (s. O. § 494).

Man durchläuft eine Sache in ihrer Wahrheit, indem man durch ihre Ordnung auf den Grund stößt. Die transcendentale Wahrheit und die Ordnung der Sache sind durch den zureichenden Grund bedingt (s. Vern. Ged. v. Gott . . §§ 144, 145). Alles was ist, muß seinen zureichenden Grund haben, warum es vielmehr ist, als nicht ist, und gerade dort ist und nicht woanders (s. das Kapitel „De Principio rationis sufficientis" der Ontologie, T. I, Abschn. I). Dies besagt der „Satz des zureichenden Grundes": „Nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit . ." (O. § 70). In den Vern. Ged. v. Gott . . T. I, § 30, weist Wolff daraufhin, daß Leibniz als erster die Wichtigkeit dieses Satzes eingesehen und sie „so wohl in seiner Theodicée, als in den Briefen, welche er mit dem Engelländer Clarcke über einige streitige Puncte gewechselt", erwiesen habe. Leibniz habe auch als erster darauf hingewiesen, daß „alle Veritates contingentes, oder alle zufällige Wahrheiten, aus diesem Satze, als ihrer ersten Quelle, fließen" (Vern. Ged. v. Gott . . T. II, § 14)[4]). Die notwendigen Wahrheiten dagegen entspringen nur aus dem Satz des Widerspruchs. Da das Innerweltliche zufällige Wahrheit besitzt, wird hier der Satz vom zureichenden Grunde von Bedeutung.

Indem man den zureichenden Grund eines Dinges, seine Wahrheit und seine Ordnung erfaßt, erkennt man gleichzeitig auch seine Vollkommenheit. Durch die Ordnung stimmen die Teile in dem Ganzen zusammen; das Zusammenstimmen des Vielen in dem Einen aber macht die

---

[3]) Vgl. H. Pichler, Ueber die Erkennbarkeit der Gegenstände, S. 100/102.

[4]) Wolff fügt hier hinzu, er selbst sei jedoch der erste gewesen, „der den rechten Verstand von diesem Satze gegeben, indem ich das Wort Raison oder Grund . . . erkläret, da der Herr von Leibnitz bloß erinnert, es habe etwas mehrers zu sagen, als das Wort Causa oder Ursache". Er versucht den Unterschied von Ursache und Grund in § 29 der Vern. Ged. v. Gott . . . (T. I) folgendermaßen anzugeben: „Wenn ein Ding A etwas in sich enthält, daraus man verstehen kan, warum B ist . .; so nennet man dasjenige, was in A anzutreffen ist, den Grund von B: A selbst heißet die Ursache, und von B saget man, es sey in A gegründet. Nehmlich der Grund ist dasjenige, wodurch man verstehen kan, warum etwas ist, und die Ursache ist ein Ding, welches den Grund von einem andern in sich enthält". Die gleichzeitige ontologische und erkenntnistheoretische Bedeutung des Begriffs „Ratio" bzw. „Grund" kommt auch in den erläuternden Bemerkungen Wolff's in den Vern. Ged. v. Gott . . . T. II (§ 13) zum Ausdruck: „Grund nenne ich hier, was die Franzosen Raison, die Lateiner Rationem nennen . . . wir sagen nicht allein im Deutschen, daß dasjenige, was seine Raison in dem andern hat, in ihm gegründet sey, sondern wir nennen auch diejenigen Sätze, daraus man Raison von andern giebet, ihre Gründe . . ."

Vollkommenheit eines Dinges aus (s. Vern. Ged. v. Gott . . § 152). In § 45 der Vern. Ged. v. Gott . . (T. II) bezieht sich Wolff auf den scholastischen Satz: „Omne ens esse perfectum sive bonum, ein jedes Ding sey vollkommen oder gut, nemlich vollkommen in seiner Art. Und wer es nach meinen Gründen untersuchet, der wird es verstehen und beweisen können . . . .“ — In der Scholastik ist allerdings die Zusammengehörigkeit von Sein, Vollkommenheit, Vollständigkeit und Sachhaltigkeit noch nicht ontologisch, sonderen theologisch begründet. Das Sein und das Seiende ist zugleich das Gute und Wahre durch die Beziehung auf Gott als das Ens realissimum und die Causa essendi. Dennoch kann man auch bei den Scholastikern einen Ansatz zu dem Verständnis des ontologischen Sachverhaltes sehen. Bei Thomas von Aquin heißt es u. a.: „dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est in actu, perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis“. (Sum. theol. I, 4, lc.)

Bei Wolff führen diese Zusammenhänge in den Kern der ontologischen Problematik. Erkennt man eine Sache in ihrer Vollkommenheit und in ihrem zureichenden Grunde, so sieht man auch, weshalb sie gerade so ist, wie sie ist; man sieht sie in ihrer Möglichkeit des Soseins. Während der Grund der Sache die Möglichkeit des Soseins derselben konstituiert, erwächst auf ihm gleichzeitig die Möglichkeit der Existenz der so-seienden Sache. Die Möglichkeit der Existenz der Sache erwächst mithin nur auf einem bestimmten Grunde des Soseins der Sache.

Die Lehre von den klaren und dunklen Begriffen führt auf die Lehre von dem zureichenden Grund, von der Ordnung, der Wahrheit und der Vollkommenheit, diese wiederum auf die Lehre von der Möglichkeit. Die Lehre von den Begriffen und Vorstellungen kommt primär von erkenntnistheoretischen Zusammenhängen her und erhält erst sekundär ihren ontologischen Sinn. Die Lehre von dem zureichenden Grund und der Ordnung vermittelt durch die Doppeldeutigkeit der Begriffe „ratio“ und „ordo“ den Übergang zur reinen Ontologie. Mit der Lehre von der Möglichkeit aber hat man das Zentrum der Ontologie erreicht, denn der eigentliche Gegenstand der Ontologie ist das Seiende, das Ding in seiner ontischen Möglichkeit. Hier zeigt es sich, weshalb die Ontologie die „Prima Philosophia“ ist: alle übrige Problematik muß zu ihr zurückgehen.

2. Die Dinge in ihrer Seinsmöglichkeit als Gegenstand der Ontologie.

Die Ontologie handelt von dem Seienden als solchem, von den Dingen, insofern sie sein können. Das Wesentliche an dem Sein der Dinge ist die Möglichkeit ihres Seins. Das tatsächliche Hinzukommen des Seins ist ihnen nur noch äußerlich und in gewissem Sinne sogar unwesentlich. Deshalb kann die Ontologie als Lehre vom Seienden als solchem von allen Dingen überhaupt handeln. Denn jedes Ding ist möglich; und alles, was möglich ist, ist ein Ding[1]).

Wolff geht auf den Begriff der Möglichkeit und das Verhältnis von Möglichkeit, Existenz und Ding in den Kapiteln „De Possibili & impossibili" und „De Notione Entis" der Ontologie (T. I, Abschn. II) ein.

Möglich ist alles, was keinen Widerspruch in sich enthält (s. O. § 85). In § 133 wird aus dieser Definition des Möglichen gefolgert, daß alles, was möglich ist, existieren kann: In dem Begriff des Möglichen ist nichts enthalten, woraus hervorgeht, daß es nicht existieren könnte. Was aber existieren kann, ist ein Ding (Ens); und so ist alles, was möglich ist, ein Ens (s. O. § 134 ff.). Aus dem bloßen Fehlen des Widerspruchs folgt mithin bereits das Möglichsein bzw. das Ding-sein.

Diese Gedankengänge sind aus der historischen Entwicklung des Möglichkeitsbegriffes zu verstehen. Neben der Aristotelischen Auffassung der Materie als Potenz setzt sich in der Scholastik immer mehr die Auffassung durch, die in dem Wesen eines Dinges, in seiner Essentia, seiner Quidditas, dessen Möglichkeit sieht. Diese Wesensmöglichkeit tritt auch als „innere Möglichkeit", als „Possibilitas absoluta" oder als „Possibilitas logica" auf. Ihr erstes Merkmal bildet das negative der Widerspruchslosigkeit. Diese Möglichkeiten haben ein Sein im Verstande Gottes. Gott selbst ist zwar reine Aktualität; indem in ihm aber alle Möglichkeiten enthalten sind, ist er zugleich der „Inbegriff aller Möglichkeiten". Die Ansichten gehen darüber auseinander, ob Gott an sich auch Widerspruchsvolles denken könnte oder ob er selbst an die logischen Möglichkeiten gebunden ist. Im allgemeinen wird die letztere Ansicht vertreten; auch bei Leibniz findet sie sich.

Nicht alle Möglichkeiten, die im Verstande Gottes sind, werden wirklich; sondern Gott bestimmt durch seinen Willen diejenigen unter ihnen, welche wirklich werden sollen. Die innere Möglichkeit erweitert sich zur Existenz, indem zu ihr die realen Bedingungen als reale Mög-

[1]) „Ding" ist bei Wolff nicht im Sinne des starren Dinglichen aufzufassen; es besagt vielmehr nur, daß es sich hier um „Etwas" handelt. In den lateinischen Werken steht dafür „Ens".

lichkeit hinzukommen. Die reine Möglichkeit konstituiert schon die Möglichkeit der Existenz; denn alles Widerspruchslose kann an sich existieren. Daß die reine Möglichkeit schon die Möglichkeit der Existenz bedeuten kann, beruht auf der engen Verbundenheit von logischer Möglichkeit und ontologischer Möglichkeit und dem ontologischen Sinn der Forderung nach Widerspruchslosigkeit. Das Fehlen des Widerspruchs ist hier zugleich Fehlen des Widerstreits.

Von den logischen Möglichkeiten werden diejenigen real-möglich, für die die realen Bedingungen im Realzusammenhang gegeben sind, d. h. diejenigen, die sich in den Realzusammenhang einfügen. Der Gedanke der „compossibilitas" taucht schon bei Thomas von Aquin auf; Duns Scotus bestimmt das Real-Mögliche danach, ob es in die Komposition der Welt paßt. Zu einer zentralen Bedeutung gelangt der Begriff der „compossibilitas" bei Leibniz, der das Real-Mögliche als das „compossibile hujus mundi" bezeichnet und es dem bloßen „possibile" gegenüberstellt. Das Compossibile ist nicht nur für sich, sondern auch mit anderem zusammen möglich; es paßt in die harmonische Komposition dieser Welt hinein; da es für diese sogar notwendig ist, muß alles in dieser Welt Compossibile auch wirklich werden. Alles Real-Mögliche war, ist oder wird wirklich (s. Leibniz an Bourguet. Philos. Schriften ed. Gerhardt, Bd. III. S. 572)[2]).

Die logischen Möglichkeiten sind damit in die Realität eingegangen; sie treten im Bereich des Wirklichen als Wesenheiten der existierenden Dinge auf. Die bloßen Wesenheiten — die Essentiae — reichen noch nicht zur Existenz aus; es müssen erst die Akzidentien hinzufallen, die die Essentia zu einem Individuum machen; erst das Individuum existiert. Eines der Akzidentien ist die Existenz selbst.

Wenn auch die Essentia der Akzidentien bedarf, um wirklich zu werden, so ist dennoch die Essentia im Sinne der Wesensmöglichkeit das allein Begreifbare. Nur die Quidditas, die Washeit, ist der vernünftigen Einsicht zugänglich, so wie es bei Aristoteles nur das Eidos war. „Non enim res est intelligibilis, nisi per definitionem et essentiam suam" (Thomas v. Aquin, De ente et essentia, Opuscula et Textus . . Series scholastica, Fasc. I, 1933, S. 17). Die Bezeichnungen essentia, notio, definitio und possibilitas per se ipsum bzw. possibilitas intrinseca treffen das Gleiche in verschiedener Hinsicht; denn das Wesen konstituiert zugleich die innere Möglichkeit eines Dinges, indem es die ratio intrinseca des Dinges ausmacht. Da aber die Essentia etwas Allgemeines ist und erst die Akzidentien dieses Allgemeine zu einem Besonderen

---

[2]) Nur das „Compossibile hujus mundi" ist das Real-Mögliche. Die bloße Compossibilität zieht bei Leibniz noch nicht die Existenz nach sich; er nimmt auch kompossible Welten an, die nicht existieren; erst durch eine besondere Ursache — den Willensakt Gottes — wurde die Kompossibilität einer Welt zu der Kompossibilität dieser Welt. —

Die bloße Kompossibilität bei Leibniz ist daher noch nicht der Vereinigung von innerer und äußerer Möglichkeit gleichzusetzen, sondern nur das „Compossibile hujus mundi".

machen, treffen der Begriff, die Definition und die rationale Erfassung einer Sache überhaupt nur das Allgemeine an ihr; das Besondere, Einmalige entgeht der Vernunft. Nun ist aber das Wesen bereits das eigentlich Seiende, τὸ τί ἦν εἶναι, und so wird durch das Wesen doch schon das Seiende als solches begriffen.

Die Essentia konstituiert bereits das Ens als Ens; sie gibt an, was die Sache ist; sie ist die Wesensform des Dinges; indem von ihr die Vollkommenheit des Dinges abhängt, ist sie auch die „perfectio" desselben; sie ist die „natura" des Dinges, indem sie alles enthält, was der Verstand von ihm erfassen kann.

Da es der Essentia an sich äußerlich ist, ob ihr die Existentia zufällt oder nicht, so ist es dem Ens auch äußerlich, ob es existent ist oder nicht. Es besitzt allerdings stets die Möglichkeit, zu existieren. Bei Leibniz hat die Essentia darüber hinaus noch ein Streben, einen Hang zur Existentia[3]). Nur bei Gott sind Esse und Essentia dasselbe. Hieraus leitet der ontologische Gottesbeweis seine Berechtigung her, aus der Essentia Gottes sein Esse erschließen zu können. Bei allem übrigen Seienden gehört das Esse nicht zur Essentia, sondern es muß von außen hinzukommen. Infolge der Unabhängigkeit der Essentia vom Esse, des Soseins vom Dasein, ist es möglich, die Essentia auch unabhängig vom Esse zu erkennen; man kann das Sosein erkennen, ohne zu wissen, ob es ein Dasein hat: „Omnis autem essentia vel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo: possum enim intelligere quid est homo vel phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura". (Thomas v. Aquin, De ente et essentia, S. 46).

Aber nicht jedes Ens ist auf eine Essentia bezogen. Die Scholastik unterscheidet im Anschluß an Aristoteles insbesondere zwei Bedeutungen von „ens". Erstens bedeutet ens das, „was durch die Formen der Kategorie bezeichnet wird" (vgl. Aristoteles, Metaphysik V, 7); hier ist ens soviel wie res. Die Blindheit des Auges ist demnach kein ens, da sie nicht in der res, dem Auge, enthalten ist. Zweitens bedeutet ens dies, „daß etwas wahr ist" (vgl. dorts.); hier bezeichnet ens nicht nur das, was in der res liegt, sondern auch das, was von ihr ausgesagt werden kann, ohne in ihr enthalten zu sein; danach sind auch Privationen und Negationen Entia. Während der Begriff des Seins im ersten Fall ontologischen Sinn hat, hat er im zweiten Fall erkenntnistheoretischen Sinn. Aber auch der ontologische Begriff des ens als der res sagt noch nichts über Existenz oder Nichtexistenz des betreffenden „Seienden" aus; es

---

[3]) In der Abhandlung „De Rerum Originatione radicali" (1697) (Leibn. Opera Philos. ed. J. E. Erdmann, T. I. S. 147) sagt Leibniz u. a.: „Ut autem paulo distinctius explicemus quomodo ex veritatibus aeternis sive essentialibus vel metaphysicis oriantur veritates temporales, contingentes sive physicae, primum agnoscere debemus eo ipso, quod aliquid potius existit quam nihil, aliquam in rebus possibilibus, seu in ipsa possibilitate vel essentia, esse exigentiam existentiae, vel. . . praetensionem ad existendum et . . . . essentiam per se tendere ad existentiam".

kann ein ens possibile bzw. ein ens in potentia sein, es braucht nicht ein ens in actu zu sein.

Die beiden Bedeutungen von „ens" treten in der späteren Scholastik auch als „ens reale" und als „ens rationis" auf. Das ens reale ist die res, wie sie an sich ist; die entia rationis dagegen sind die Gedankendinge; hierzu gehören u. a. die entia privativa und die entia fictiva. Die entia rationis und die entia realia werden erst in der Aufklärungszeit durch die Lehre von der ratio sufficiens und von den klaren und deutlichen Begriffen zueinander gebracht, indem die ratio als der zureichende Grund der Sache in die Sache selbst hineinverlegt wird[4]) und in klaren, deutlichen und vollständigen Begriffen adäquat einsichtig wird. Die Ratio als Vernunft bemüht sich dann um die Ratio der Sache. Doch nur eine „reine" Vernunft vermag die zureichenden Gründe der Dinge ganz zu sehen.

Man muß an diese historischen Zusammenhänge denken, die hier nur flüchtig angedeutet werden können, um den Begriff des Ens und das Verhältnis von innerer und äußerer Möglichkeit bei Chr. Wolff zu verstehen.

Auch bei Wolff ist das Ens vor allem durch die essentia bestimmt. Auch bei ihm findet sich der Gedanke, daß die essentia als reine Möglichkeit zugleich die Möglichkeit der Existenz hat. Hier setzt die Kritik ein, die Julius Bergmann in seinem Aufsatz über „Wolffs Lehre vom complementum possibilitatis" an dem Wolff'schen Begriff der Existenz übt, ohne daß er allerdings versucht, diesen Gedanken aus den historischen Hintergründen verstehen zu wollen. Ferner nimmt die Wolff'sche Möglichkeitstheorie den Begriff des Compossiblen auf. Bei Wolff tritt allerdings das „Compossibile hujus mundi" nur als „possibile hujus mundi" auf; der Sinn der „Com-possibilitas" bleibt aber auch bei ihm erhalten und geht insbesondere in die Lehre von dem Wesen und der Existenz der zusammengesetzten Dinge ein.

Ehe man aber auf das Verhältnis von innerer und äußerer Möglichkeit bei Wolff schon im einzelnen eingeht, muß das Mögliche im allgemeinen noch genauer bestimmt werden, so wie es sich in den beiden oben angegebenen Kapiteln der Ontologie darstellt. — In dem Kapitel „De Possibili et impossibili" (§ 102) hebt Wolff hervor, das Mögliche sei stets „etwas". Etwas ist das, dem ein Begriff entspricht. Also entspricht jedem Möglichen und damit auch jedem Ding ein Begriff. Was Etwas ist, kann nicht Nichts sein; denn das würde einen Widerspruch enthalten. Es kann damit aber auch kein Mittleres zwischen Etwas und Nichts geben — s. dorts. § 60 —, denn zwischen Kontradiktorischem gibt es kein Mittleres. Also ist das Mögliche nicht Nichts und kein Mittleres, sondern es ist Etwas.

Daß hierauf besonders hingewiesen werden muß, ist wiederum nur aus den historischen Zusammenhängen heraus zu verstehen. Man hat das Mögliche oft als ein Mittleres zwischen dem Nichts und dem Etwas,

---

[4]) Allerdings wird schon bei Suarez an einigen Stellen von realen Gründen gesprochen.

zwischen dem Nichtseienden und dem Seienden, auffassen wollen. Andererseits widersprach dies aber dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Ist das Mögliche Nichts, so entsteht die Frage, wieso hier von einem „Möglichen" gesprochen werden kann. Ist es „Etwas", so muß gefragt werden, wie es sich von dem Seienden unterscheidet. Bereits die Megariker zogen deshalb die Folgerung, daß es gar keine bloßen Möglichkeiten gäbe. Die Möglichkeiten müßten einen Platz zwischen Sein und Nichtsein einnehmen, es gibt aber nur Sein oder Nichtsein. Es ist also nicht ersichtlich, wo dieser Platz für die bloßen Möglichkeiten sein sollte (vgl. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen, II. T., S. 244 ff.; ders., Über den Kyrieuon des Megarikers Diodoros, Sitz.-Ber. d. Berliner Akad. 1882). Sie vertraten damit die Ansicht, daß das Mögliche mit dem Wirklichen zusammenfalle. Der Baumeister hat nur dann die Möglichkeit zu bauen, wenn er gerade im Bauen begriffen ist; d. h. er hat nur dann die Möglichkeit zu bauen, wenn alle Bedingungen beisammen sind. Man kann diese Möglichkeit die „Realmöglichkeit" nennen. Da sie nur die Möglichkeit zum Sein ist und damit die Möglichkeit des Seins, so ist sie zum Unterschiede gegen die später bei Aristoteles auftauchende disjunktive Möglichkeit, die zugleich Möglichkeit zum Sein und Nichtsein ist, auch als „einstrahlige" Möglichkeit zu bezeichnen und die disjunktive Möglichkeit demgegenüber als die „zweistrahlige".

Aristoteles führt im Gegensatz zu den Megarikern in dem Buch Θ seiner Metaphysik aus, daß Potenz und Aktus nicht zusammenfallen. Es kann etwas möglich sein, ohne wirklich zu werden, und es kann etwas wirklich sein, was an sich auch die Möglichkeit gehabt hätte, nicht zu sein. Ein Baumeister besitzt die Möglichkeit und Fähigkeit zu bauen auch dann, wenn er gerade nicht im Bauen begriffen ist; sonst müßte er sie jedesmal zu Beginn seiner Bautätigkeit wieder neu erwerben; dies aber ist unsinnig. Das Mögliche hat die Möglichkeit zum Sein und Nichtsein; nur das Unmögliche kann nicht sein. Im Werden wird das Mögliche wirklich. Diese Möglichkeit besitzt noch nicht alle Bestimmtheiten für die Wirklichkeit, sondern erst einige; man kann sie auch gegenüber der Megarischen Realmöglichkeit, in der alle Bestimmtheiten beisammen sind, als „ontologische" Möglichkeit bezeichnen. Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff schließen sich demgemäß nicht aus, sondern sie ergänzen sich: sie bilden verschiedene, aneinander anschließende Stadien der Möglichkeit. Die ontologische Möglichkeit ist die Möglichkeit in der Entwicklung, im steten Zuwachs an Bestimmtheiten. Die Realmöglichkeit ist erreicht, wenn die letzte fehlende Bestimmung hinzugekommen ist und alle Bestimmungen beisammen sind.

Die ontologische Möglichkeit, wie sie bei Aristoteles auftritt, ist nur in der Bewegung. In der Bewegung hat das Potentielle als solches sogar eine gewisse Aktualität; dies führt Aristoteles in dem Buch K der Metaphysik aus. Die Bewegung ist nichts anderes als die Aktualität des Potentiellen. Sie trägt das Potentielle als Potentielles immer mehr in die Nähe der Aktualität des Aktualen. Durch die fortschreitende Bewegung wird der aufgegebene Weg, den die Bewegung noch zurück-

zulegen hat, immer kleiner; damit verliert das Potentielle schließlich die Fähigkeit der Aktualität als Potentielles und mündet dafür in die fremde Aktualität ein, in die des Aktualen als Aktuales. Die Energeia des Potentiellen ist in erster Linie Wirksamkeit, die Energeia des Aktualen aber ist Wirklichkeit und erst in zweiter Linie Wirksamkeit. Alles Wirksame ist jedoch auch in gewisser Weise wirklich, wie alles Wirkliche in gewisser Weise wirksam ist. — Auch bei Aristoteles ist also das Mögliche „Etwas", wenn auch nur etwas Unvollständiges, auf-dem-Wege-Seiendes.

Aus diesen historischen Gedankengängen wird verständlich, daß Wolff in dem Kapitel „De Possibili et impossibili" der Ontologie hervorhebt, das Mögliche sei „etwas". Nur das Unmögliche ist Nichts: „Impossibile est nihilum" (O. § 101). Unmöglich ist aber nur das, was einen Widerspruch in sich enthält. In dem Kapitel „De Notione Entis" der Ontologie zieht Wolff hieraus die Folgerung, daß das Unmögliche nicht existieren kann (§ 132); es kann kein Ding sein; es ist ein „Non-Ens" (§ 136 ff.). Da nur dem Ding, dem Etwas, ein Begriff entspricht, kann es von dem Nichts keinen Begriff geben. In den Vern. Ged. v. Gott . . (§ 16) weist Wolff daraufhin, daß man zuweilen etwas Unmögliches als möglich ansieht und es dann auch als „Ding" bezeichnet; in diesem Falle handelt es sich aber nur um ein „eingebildetes Ding" oder ein „Schein-Ding" im Unterschied zu dem „wahren Ding".

Das wahre Ding ist allein das Mögliche; es ist das, was sein kann (s. oben S. 20). Es zeigt sich ein enges unlösbares Verhältnis von Ding, Möglichkeit und Sein bei Wolff. Diesen Zusammenhängen wird H. Pichler in seiner Schrift „Über Christian Wolffs Ontologie" (S. 3/5) nicht gerecht, indem er Wolff nur von der Gegenstandstheorie aus sieht und ihn im gegenstandstheoretischen Sinne interpretiert. Er sagt hier u. a.: „Die Ontologie ist nicht wie die Aristotelische Metaphysik die Wissenschaft vom Seienden überhaupt, sie ist allgemeiner. Die Gleichstellung von ens mit ὄν, die Übersetzung von ens mit Sein („das Seiende") ist unzutreffend. Ens heißt vielmehr bei Wolff . . . schlechtweg Ding oder Gegenstand. Also Ontologie ist nach der Wolffischen Definition die Wissenschaft von den Gegenständen überhaupt, ohne Rücksicht auf Sein oder Nichtsein . . ." Und ferner: „Die „daseinsfreie", gegenstandstheoretische Betrachtung der Gegenstände erwächst der Ontologie aus ihren Aufgaben, die Wissenschaft von allen Gegenständen überhaupt kann nicht die Wissenschaft vom Dasein sein, da nicht alle Gegenstände existieren, das Dasein ist keine wesentliche Eigenschaft aller Gegenstände überhaupt". Es wird übersehen, daß dem Ding nicht das „Außersein" wesentlich ist, sondern das Seinkönnen. Die Ontologie ist mithin nicht die Lehre von den außerseienden Gegenständen, sondern von den Dingen in ihrer Seinsmöglichkeit. — Zieht man ferner in Betracht, daß auch bei Wolff die Möglichkeiten anscheinend noch im scholastischen Sinne ein gewisses Sein haben, das allerdings ein anderes ist als das Sein im Zustande der Existenz, so ergibt sich, daß die Ontologie als Lehre von den Dingen in ihrer Seinsmöglichkeit noch im Aristotelischen Sinne die Lehre vom Seienden als solchem ist.

Darüber hinaus aber stellt Wolff in der „Ontologia" die zentrale Frage nach dem Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit, die Frage, wie und unter welchen Bedingungen die möglichen Dinge zur Existenz gelangen. Indem die Wolff'sche Ontologie also von den Dingen in ihrer Seinsmöglichkeit handelt, ist sie zugleich — dem eigentlichen Begriffe der Ontologie gemäß — die Lehre vom Seienden als solchem.

3. Die Erfüllung der Möglichkeit.

Alles Widerspruchslose ist an sich möglich; als Mögliches kann es existieren, es braucht aber deshalb noch nicht zu existieren. Von der Existenz ist zwar auf die Möglichkeit des Existierenden zu schließen — und von der Möglichkeit auf das Existierenkönnen —, nicht aber von der Möglichkeit auf die Existenz selbst. Dies spricht Wolff zuerst in den Vern. Ged. v. Gott . . (1. Teil) § 13 ff. (s. oben S. 11) aus. Er sagt hier: „Es muß also außer der Möglichkeit noch was mehreres dazu gekommen, wenn etwas seyn soll, wodurch das Mögliche seine Erfüllung erhält. Und diese Erfüllung des Möglichen ist eben dasjenige, was wir Würcklichkeit nennen. Worinnen sie aber bestehet, das ist, wie das Mögliche zur Würcklichkeit gelanget, wird unten an seinem Orte gezeiget werden (§ 928. 929) in Ansehung Gottes, als des nothwendigen und selbstständigen Wesens (§ 565. & seqq. § 572. & seqq. § 930) in Ansehung der übrigen Dinge . ." (§ 14).

Sucht man an den hier angegebenen Stellen die Bestimmungen für eine Erfüllung der Möglichkeit auf, so ergibt sich: Nur die Möglichkeit Gottes bedarf keiner eigentlichen Erfüllung mehr; denn Gottes Möglichkeit enthält bereits den Grund seiner Wirklichkeit in sich (§ 929). Die Dinge in dieser Welt aber haben den Grund ihrer Wirklichkeit nicht in sich, sondern außer sich; sie müssen verursacht werden, um zur Wirklichkeit zu gelangen. Da alle Ursachen aber ineinander greifen, so bedarf es der Verknüpfung der gesamten Ursachenkette, d. h. des ganzen vorangegangenen Weltzusammenhanges, damit etwas in der Welt wirklich wird. „Wenn man demnach vollständig begreiffen könte, warum es jetzund helle ist; so würde man finden, daß alles in der gantzen Welt, was jemahls darinnen gewesen, oder noch ist, etwas dazu beygetragen. Und hieraus ersiehet man, was dasjenige mehrere ist, welches zur Möglichkeit oder dem Wesen einer Sache . . . noch kommen muß, damit es seine Würcklichkeit erreichet (§ 14.) . ." (§ 565). Nur dasjenige wird wirklich, was in der Verknüpfung der Dinge dieser Welt gegründet ist. Wird etwas Mögliches in dieser Welt nicht wirklich, so hatte es keinen Grund in dem gegenwärtigen Verknüpfungszusammenhang; wohl aber hätte es in einem anderen Verknüpfungszusammenhang wirklich werden können, in einer anderen Welt. Das Mögliche jedoch, das seinen Grund

in dieser Welt findet, muß auch wirklich werden: „Was also in dieser Welt möglich ist, das ist entweder schon da gewesen, oder ist noch da, oder wird noch künftig kommen . .“ (Vern. Ged. v. Gott . . § 572). Die Gegebenheit des zureichenden Grundes verleiht dem Möglichen eine gewisse Notwendigkeit der Existenz; es handelt sich hierbei nicht um eine absolute Notwendigkeit, sondern nur um eine hypothetische Notwendigkeit, eine „natürliche“; denn nur unter der Bedingung „des gegenwärtigen Zusammenhanges der Dinge“ wird das Mögliche mit Notwendigkeit wirklich (Vern. Ged. v. Gott . . § 575).

Das Mögliche, das in dieser Welt wirklich wird, wird in dem Ergänzungsteil zu den Vern. Ged. v. Gott . . (§ 6) noch genauer von dem bloß Möglichen abgehoben. Das Letztere ist „in einem weitläuftigen Verstande“ möglich; es ist das „possibile absolute tale“ bzw. das „possibile internum sive intrinsecum“, es ist „schlechterdings möglich“; die betreffende Sache wird hier nur für sich betrachtet. Aber nicht alles, was an und für sich möglich ist, ist auch mit anderem zusammen möglich; damit etwas in diesem engeren Sinne möglich ist, müssen die Ursachen, die zu seiner Wirklichkeit führen, vorhanden sein; es ist daher ein „possibile respective tale, weil man hier mit Acht hat auf die in der Welt befindlichen Ursachen . .“ bzw. ein „possibile externum sive extrinsecum, weil die Sache nicht vor sich in dem Stande ist, daß sie einmal zu ihrer Wirklichkeit kommet, sondern solches von außen herkommet, nämlich von den Ursachen . . .“

Diese Gedanken werden in der „Ontologia . .“ (insbesondere in den Kapiteln „De Notione Entis“ und „De Causis“) und in der „Cosmologia“ („De Essentia mundi & eius attributis“) aufgenommen und ausgeführt. In dem Kapitel „De Notione Entis“ der Ontologie § 171 ff. sagt Wolff, daß die bloße Möglichkeit noch nicht der zureichende Grund für die Existenz sei; es müsse vielmehr etwas hinzukommen, damit das Ens, das an sich nur möglich sei, zur Wirklichkeit gelange. Dieses Hinzukommende ist gemäß der Bestimmung, die Wolff bereits in den Vern. Ged. v. Gott (1. T.) gab, die Existenz selbst:

„Hinc E x i s t e n t i a m definio per complementum possibilitatis . . . Dicitur existentia etiam A c t u a l i t a s . .“ (O. § 174).

Aber Wolff fügt gleichzeitig hinzu, daß diese Definition der Existenz als complementum possibilitatis nur eine Nominaldefinition sei (vgl. oben S. 16). Nur hier tritt der Ausdruck des „complementum possibilitatis“ klar heraus. Worin es aber besteht, wird im einzelnen außer in der Ontologia in der Theologia, der Cosmologia und der Psychologia aufgewiesen je nach der Art des Möglichen, das erfüllt wird:

> „Quidnam istud sit, quod accedere debeat, ut possibilitas compleatur & ens ex statu possibilitatis in statum actualitatis traducatur, suo ostendemus loco. In Theologia nimirum naturali demonstrabimus, quaenam sit ratio existentiae Numinis atque actualitatis universi; in Cosmologia, quomodo existentia contingentium in mundo materiali determinetur; in Psychologia denique, quo pacto in mente humana possibilia ad actum deducantur . . .“ (O. § 174).

Dieser Begriff durchzieht mithin das gesamte System Wolffs; will man deshalb seinen Sinn erfassen, so darf man sich nicht an die wenigen Stellen halten, die explizit auf ihn hinweisen, sondern man muß ihn in dem Zusammenhang der Wolff'schen Gedanken impliziert finden. Ontologisch bedeutsam ist dieser Begriff bezüglich der Dinge dieser Welt.

In dem Kapitel „De Causis" der Ontologia wird die Existenz und damit die Erfüllung der Möglichkeit mit der Lehre von den Ursachen in Verbindung gebracht. Handelt es sich bei dem Seienden um ein Verursachtes, so ist der Grund für seine Existenz in seiner Ursache zu suchen (s. O. §§ 883 ff.). In § 881 der Ontologia definiert Wolff die „causa" dementspechend: „Causa est principium, a quo existentia sive actualitas entis alterius ab ipso diversi dependet tum quatenus existit, tum quatenus tale existit".

Auf die Bedeutung der Ursache für die Konstituierung derjenigen Möglichkeit, die zur Wirklichkeit gelangt, hatte Wolff schon in den Vern. Ged. v. Gott (2. T.) — s. oben S. 27 — hingewiesen. In dem Kapitel „De Essentia mundi & ejus attributis" der Cosmologia stellt es sich dementsprechend so dar, daß die innere Möglichkeit von der äußeren Möglichkeit zur Existenz erfüllt wird; die äußere Möglichkeit ist mit der Ursache gegeben. In § 111 dorts. heißt es: „Intrinsece possibile est, quod in se spectatum tale est, hoc est, in se consideratum contradictionem nullam involvit . . Extrinsece possibile est, quod determinatam causam in mundo adspectabili (1) habet, hoc est, quod in eodem existere valet . . Extrinsece possibilia dicuntur quoque Possibilia hujus mundi, quia cetera ipsis opposita existere nequeunt in hoc mundo, adeoque extrinsece impossibilia sunt". Er fährt dann fort, daß nur dasjenige in dieser Welt äußere Möglichkeit hat, was auch wirklich wird; denn was eine determinierte Ursache hat, muß wirklich werden. Die äußere Möglichkeit involviert die hypothetische Notwendigkeit der Existenz (Cosm. § 114); dadurch wird jedoch die Zufälligkeit (contingentia) des Existierenden nicht aufgehoben. Da die Existenz der Ursache selbst zufällig ist, ist die Existenz des Verursachten auch nur zufällig, wenn auch unter der Bedingung des Vorhandenseins der Ursache notwendig. Wolff verweist hier auf seine Ausführungen in dem Kapitel „De Necessario & contingente" der Ontologia bezüglich der Zusammengehörigkeit von Zufälligkeit und hypothetischer Notwendigkeit (s. dorts. § 319).

Als das Complementum possibilitatis für die Dinge dieser Welt hat sich also vorerst das Hinzukommen der äußeren Möglichkeit zu der inneren Möglichkeit erwiesen; die äußere Möglichkeit aber ist damit gegeben, daß das betreffende Ding in dem Verknüpfungszusammenhang dieser Welt zureichend gegründet ist und hier seine Ursache findet.

Betrachtet man dieses Resultat genauer, so zeigt sich, daß es noch ganz unbestimmt ist und viele Fragen offen läßt. Was ist die äußere Möglichkeit? Wieso ist die äußere Möglichkeit mit der Ursache gegeben?

---

1) Wolff bezeichnet als „mundus adspectabilis" die wirkliche Welt, um sie von der Welt „in abstracto" zu unterscheiden (Cosm. § 49).

Wie geht die Entwicklung des Möglichen zum Wirklichen vor sich? Und wie ist der Vorgang des Erfüllens der Möglichkeit zu denken?

Um eine Antwort auf diese Fragen finden zu können, muß man in den inneren Zusammenhang der Wolff'schen Gedanken einsehen. Dies entspricht auch den wiederholten Hinweisen Wolffs, daß er alles in steter Verknüpfung miteinander geschrieben habe und daß das Einzelne deshalb nur aus dem Ganzen heraus zu verstehen sei. Es wird hier vor allem darauf ankommen, die Struktur des Möglichen und des Wirklichen zu untersuchen und zu vergleichen, um von dort aus auf die Entwicklung der Modalität schließen zu können.

Um aber bei diesem Versuch der Interpretation sicherer zu gehen, soll vorerst noch ein anderer Weg eingeschlagen werden. Es ist zu fragen: wie kommt es überhaupt zu der Frage nach der Erfüllung der Möglichkeit? Finden sich bereits Ansätze zu dieser Problemstellung in der Geschichte der Möglichkeitsproblematik vor Wolff? Von dem historischen Rückgang aus ist vielleicht der tiefere Sinn der Wolff'schen Problemstellung einzusehen.

4. Historische Ansätze zu dem Gedanken einer Erfüllung der Möglichkeit.

Eine Beschreibung der Erfüllung der Möglichkeit ist vor allem an einen bestimmten Möglichkeitsbegriff gebunden. Nur eine solche Möglichkeit bedarf noch einer „Erfüllung", die an sich unvollständig ist. Hat eine Möglichkeit bereits diejenige Vollständigkeit, die das Wirkliche nachher auszeichnet, so bedarf es keiner Erfüllung im eigentlichen Sinne mehr. Ansätze zu dem Gedanken einer Erfüllung der Möglichkeit sind also vor allem bei denjenigen Philosophen zu suchen, die die Möglichkeit als etwas Unvollständiges auffassen. Im Anschluß an diese Bestimmung ist zu untersuchen, was der Möglichkeit noch fehlt, um zur Wirklichkeit zu gelangen, und wie sich der Weg zur Wirklichkeit vollzieht, bzw. welche Möglichkeit den Weg in die Wirklichkeit findet.

Es ist anzunehmen, daß das Mögliche überall dort als etwas Unvollständiges aufgefaßt wird, wo sie als Möglichkeit zum Sein und Nichtsein, als zweistrahlige disjunktive Möglichkeit auftritt; nur hier bedarf sie noch einer Erfüllung, die über ihr Wirklichwerden entscheidet. Ist eine Möglichkeit dagegen vollständig, so ist sie nur noch einstrahlige Realmöglichkeit, die Möglichkeit zum Sein, die zum Sein gelangt.

Hieraus ergeben sich die Anhaltspunkte dafür, wo nach einer Bestimmung der Erfüllung der Möglichkeit zu suchen ist.

Bei den Megarikern findet sich nur die Möglichkeit zum Sein; das Mögliche fällt mit dem Wirklichen zusammen (s. oben S. 24). Hier kann also von der Notwendigkeit der Erfüllung des Möglichen nicht gesprochen werden.

Bei Aristoteles dagegen findet sich die Möglichkeit zum Sein und Nichtsein (s. oben S. 24). Wie stellt sich bei ihm der Vorgang des Wirklichwerdens einer Möglichkeit dar? Hierüber gibt das Buch Θ der Metaphysik Auskunft, das von dem Verhältnis von Potenz und Aktus handelt.

Das Mögliche erhält seine Wirklichkeit, indem die ἐνέργεια zu der δύναμις hinzukommt. Der Name Energie geht ursprünglich auf Bewegung und Bewegendes. Die Energie führt die Dynamis zur ἐντελέχεια, in das Stadium der Aktualität und Vollkommenheit. Die Dynamis geht damit in die Entelechie ein; somit ist alles Wirkliche zugleich möglich, während das Mögliche nicht zugleich wirklich ist.

Die Potenz, die Materie, ist das Aufnahmefähige; die Energeia, das Eidos, die Form, trifft auf die Potenz auf und erfüllt sie; die Erfüllung der Potenz durch die Energeia, der Materie mit der Form, bildet das „Ziel" des Erfüllens, die Entelecheia, das Kompositum von Form und Materie. Indem die Potenz zum Aktus bewegt wird, gelangt sie zu ihrem Ziel.

Die bloße Potentia hat auch die Möglichkeit, nicht zu diesem Ziele zu gelangen; damit ist die Möglichkeit für sie verbunden, das entgegengesetzte Ziel zu erreichen; mithin ist sie „schlechter" als die Energeia und die Aktualität, die durch ihre eindeutige Bestimmtheit in jeder Beziehung einen Vorrang vor der bloßen Möglichkeit hat:

> „Alles, was man potenziell nennt, hat ebenso das Vermögen zu Entgegengesetztem — wie zum Beispiel dasselbe, was potenziell gesund heißt, auch das Kranke ist —, und zwar zu gleicher Zeit. Denn die nämliche Potenz geht auf Gesundsein und Kranksein, auf Ruhe und Bewegung, Bauen und Niederreißen, Gebautwerden und Einstürzen. Nun besteht das Vermögen zu Entgegengesetztem zugleich. Das Entgegengesetzte selbst kann aber nicht zugleich bestehen. Und so können auch die Wirklichkeiten, wie Gesundsein und Kranksein, selbst nicht zugleich bestehen. Also muß notwendig das eine von diesen das Gute sein. Die Potenz dagegen ist gleichmäßig beides oder auch keines von beiden. Mithin ist die Wirklichkeit besser". (Aristoteles, Metaphysik 1051a, übers. v. E. Rolfes).

Diese Möglichkeit tritt hier als kontradiktorisch disjunktive auf; sie ist aber auch in eine gewöhnliche Disjunktion aufzulösen. Die Möglichkeit ist Möglichkeit zum Sein und Nichtsein, zu A und Non-A. Hinter der Möglichkeit zu Non-A verbirgt sich die „Möglichkeit des Auch-anders"[2]) zu B, C etc. Die Möglichkeit des Auch-anders beruht auf der Ergänzung der Möglichkeit A durch die Möglichkeit Non-A. Und

---

[2]) Dieser Ausdruck findet sich bei Verweyen, „Philosophie des Möglichen", 1913.

so beruht die gewöhnliche disjunktive Möglichkeit auf der kontradiktorisch disjunktiven. Es ist fraglich, ob man im streng ontologischen Sinn überhaupt von der kontradiktorischen Disjunktion, der Möglichkeit zu A und Non-A sprechen darf. Non-A könnte auch ein bloßer Sammelbegriff für B, C etc. sein. Wird A wirklich, so fällt jedenfalls damit nicht nur die Möglichkeit zu Non-A fort, sondern gleichzeitig die von Non-A implizierte Möglichkeit B, C etc. —

Die Möglichkeit des Auch-anders will nicht besagen, daß es sich hier um eine Möglichkeit zu allem anderen handele; es ist immer nur die Möglichkeit zu einigem anderen. Dies ergibt sich aus dem Verhältnis von Form und Materie. Die reine Materie ist reine Potenz. Innerhalb des Wirklichen ist aber stets eine bereits vorgebildete Materie anzutreffen, die nicht mehr fähig ist, jede Form, jedes Eidos, aufzunehmen, sondern nur noch die Möglichkeit zu einigen Formen bedeutet. Je mehr sie vorgebildet ist, umso weniger Formen sind ihr noch zugänglich. Damit gibt es im Wirklichen gar keine reinen Möglichkeiten, sondern immer nur solche, die bereits auf Wirklichem aufbauen und einschränkende Intentionen aus der Wirklichkeit her erhalten. Auch in diesem Sinne hat die Wirklichkeit den Primat vor der Möglichkeit.

Von hier aus kann kurz der Gedanke der Erkennbarkeit der Möglichkeiten gestreift werden. An der Möglichkeit ist primär die einschränkende Bestimmtheit durch die Wirklichkeit zu erfassen; die Möglichkeit ist nicht von sich aus, sondern von der Vor-Bestimmtheit durch die Wirklichkeit zu begreifen. Denn das Wirkliche ist Kompositum von Materie und Eidos; nun ist aber nur das Eidos, nicht auch die Materie erkennbar. Und so ist auch das Wirkliche nur durch seinen Anteil am Eidos zu begreifen[3]). Alles Unverständliche am Wirklichen, auch das Zufällige, stammt von der Materie. Daher ist die Möglichkeit, deren Möglichsein gerade in dem Materiellen beruht, an sich unverständlich; sie wird umso begreifbarer, je mehr sie von der eidos-haltigen Wirklichkeit bereits vorbestimmt ist.

Die Möglichkeit entwickelt sich zur Wirklichkeit, indem die Materie mit dem Eidos aufgefüllt wird. Solange die Materie noch nicht ganz aufgefüllt ist, ihr noch eine Formbestimmtheit fehlt, befindet sie sich im Zustand der Privation. Dem Möglichen mangelt es noch an etwas; es ist unvollständig; indem es sich entwickelt, gelangt es zur Vollständigkeit und damit zur Wirklichkeit.

Bisher erschien die Möglichkeit als etwas Strukturelles, und es wurde noch nicht der eigentümliche Charakter der Modalität sichtbar. Deshalb ist noch genauer zu betrachten, in welcher Weise Aristoteles die Potentia bestimmt. Im Buch △ der Metaphysik (1019 a b) bestimmt er die Dynamis, die Vermögen und Möglichkeit ist, als „das Prinzip von Bewegung und Veränderung in anderem, insofern es ein anderes ist"; „in anderer Weise wird es so genannt werden, wenn ein anderes über es selbst ein solches Vermögen hat; noch anders heißt etwas so, wenn

[3]) Dieses Verhältnis von Materie und Eidos wird für die scholastische Unterscheidung von Wesen und Individuum von Bedeutung.

es das Vermögen hat, in jedes Beliebige, Schlechteres wie Besseres, sich zu verändern . ." (ἡ μὲν οὖν ὅλως ἀρχὴ μεταβολῆς ἢ κινήσεως λέγεται δύναμις). Im Buch Θ (1046a) kommt Aristoteles auf diese Bestimmung zurück, fügt aber hinzu, man spräche von Potenzen auch „insofern etwas in einem Sinne sein kann, in anderem Sinne nicht" (καὶ δυνατὰ καὶ ἀδύνατα λέγομεν τῷ εἶναί πως ἢ μὴ εἶναι). Hier zeigt es sich schon, daß dasselbe Wort nicht nur Anlage oder Fähigkeit zum Leiden oder Wirken innerhalb der Sphäre der Strukturen bedeutet, sondern auch die Modalität als solche intendiert. Durchleuchtet man die Vieldeutigkeit der Begriffe Dynamis, Entelecheia und Energeia genau, so ergibt sich, daß es sich bei der Dynamis um etwas Strukturelles u n d um etwas Modales handelt. Dies kann hier nur angedeutet werden, insoweit es für die Frage nach der Entwicklung der Möglichkeit zur Wirklichkeit von Bedeutung wird.

Es scheint, daß gemäß der zweifachen Bedeutung der Dynamis sich auch die Entwicklung von der Dynamis zur Entelecheia in zwei parallele Entwicklungsreihen aufspaltet, von denen die eine in der Sphäre der Strukturen und die andere in der des Modalen spielt:

In der ersten Entwicklungsreihe ist die Dynamis — die Potentia — die vorgeformte Materie. Als in der Welt seiende Materie ist sie immer schon bezogen auf etwas, was mehr als sie selbst ist; sie enthält bereits den Keim ihrer Entwicklung in sich[4]). Die Entelechie, das Ziel, ist schon in sie eingewickelt und braucht nur noch ausgewickelt zu werden („. . das Werden ist wegen des Zieles . ."). Sie befreit sich aus der potentiellen Gebundenheit; vermittelst der Energeia bzw. als Energeia arbeitet sie sich durch die Potentia hindurch; sie setzt sich aus ihr heraus, um zu sich zu kommen. Damit aber zieht sie sich nicht nur aus der Potentia heraus, sondern sie trägt diese selbst mit hinaus. Entelechie und Potentia sind in dem Ruhe- und in dem Auswicklungsstadium nicht gänzlich voneinander getrennt, sondern eng aneinander gebunden. Indem

---

[4]) Ein ganz ähnlicher Begriff von der vorgebildeten Materie, in der die späteren Entwicklungsformen bereits in gewisser Weise — wenn auch nicht immer eindeutig bestimmt, sondern mit einem bestimmten Spielraum an Möglichkeiten — angelegt sind, findet sich in der modernen Naturwissenschaft und Naturphilosophie.

Die Biologie sieht in den Genen der Chromosomen ein Anlagesystem, das nur gewisse Dispositionen aufweist, andere aber von vornherein ausschaltet. So sollen die Entwicklungsmöglichkeiten eines Menschen bereits hierdurch beschränkt sein. (S. u. a. das Verhältnis von prospektiver Potenz und prospektiver Bedeutung bei H. Driesch in der „Philosophie des Organischen".)

Auch die heutige Physik räumt dem Begriff der vorgebildeten „Materie" einen Platz ein. So nimmt man heute auf Grund bestimmter Versuche an, daß die Kristallstrukturen, die sich bei der Abkühlung von Flüssigkeiten bilden, schon irgendwie in der Flüssigkeit „vorgebildet" sein müssen. Die Moleküle in einer Flüssigkeit bewegen sich nicht frei wie in einem Gase, sondern weisen ein gewisses Strukturgefüge auf, das als „quasikristallinisch" bezeichnet wird.

die Entelechie sich durch die Materie hindurchsetzt, wird sie selbst nur ausgewickelt; nicht sie entwickelt sich dabei, sondern die Materie und ihr Zusammenbestehen mit derselben (vgl. Metaphysik, Buch Z, 1033b). Dies geht so vor sich, daß die Entelechie, nachdem sie sich aus dem Innern der Materie herausgearbeitet hat, diese von außen nun prägt, d. h. ihr die Form gibt, für die die Materie vor-bestimmt war. Indem sie aber die Materie von außen prägt, dringt sie dabei durch die gesamte Materie hindurch und beherrscht diese nun gänzlich. Am Anfang der Entwicklung ist die Entelechie nur Inneres, am Ende derselben ist sie Inneres und Äußeres. Die Entelechie kommt zu sich, indem die Potentia zu ihr wird. Dieser Entwicklungsgang ist einer, der innerhalb der Strukturen vor sich geht.

Parallel zu diesem Entwicklungsgang läuft ein zweiter, der auf dem ersten aufruht und gänzlich in ihm fundiert ist: dies ist die Entwicklung von der Potentia als bloßer Möglichkeit zu der Entelecheia als Ziel, als Aktualität, als Wirklichkeit. Während sich in dem unteren Entwicklungsgang die Entelechie einerseits innerhalb der Potentia, andererseits als Ziel der Potentia außerhalb derselben befindet, ist hier die Entelecheia noch nicht in der Potentia enthalten. Es ist aber deshalb möglich, daß sich die Potentia zu der Entelecheia hinbewegt, da in den fundierenden Strukturen die Entelechie bereits eingewickelt, vorenthalten ist. Der strukturellen Entwicklung der Entelechie, die sich durch die Potentia hindurchsetzt, entspricht die modale Entwicklung von der Potentialität zur Aktualität. Daß es sich hier um zwei parallele Entwicklungen handelt, wurde deshalb nicht gesehen, da dieselben Bezeichnungen für beide verwandt wurden.

Von hier aus kann auch einsichtig gemacht werden, daß die Möglichkeit in der Entwicklung zugleich Möglichkeit zum Sein und Nichtsein ist. Da in der strukturellen Sphäre die Entelechie in ihrer Bewegung durch die Potentia von Hindernissen aufgehalten werden kann (vgl. Metaphysik, Buch Θ, 1049a), so kann in der modalen Entwicklung die betreffende Potentia nicht nur zum Sein, sondern auch zum Nichtsein gelangen.

Schon hier zeigte sich, daß es sich bei der Entwicklung von der Möglichkeit zur Wirklichkeit eigentlich um zwei Entwicklungen handelt, um die Entwicklung der Modalität und die der Struktur. Die Entwicklung der Modalität scheint aber keine Selbständigkeit gegenüber derjenigen der Struktur zu besitzen, sondern in ihr fundiert und damit gänzlich von ihr abhängig zu sein.

Doch es sind nunmehr noch weitere Ansätze zu dem Gedanken einer Erfüllung der Möglichkeit in der historischen Entwicklung zu suchen. Auch in der arabischen Philosophie, die sich an Aristoteles in vieler Beziehung anschließt, tritt die Möglichkeit als Möglichkeit zum Sein und Nichtsein auf; auch hier muß sich also eine Bestimmung finden lassen, wodurch sich die Möglichkeit zur Wirklichkeit entwickeln kann. Es soll hier vor allem auf die Ausführungen eingegangen werden, die sich in dem „Buch der Ringsteine" Alfârâbîs (vor 950) und dem dies-

bezüglichen Kommentar des Ismail el-Fârânî (um 1485)[5]) sowie in der „Metaphysik" Avicennas[6]) finden. Hier sind die traditionellen Themen der Aristotelischen Philosophie aufgenommen und modifiziert. Während das Potentielle einerseits noch im aristotelischen Sinne in dem Materiellen gesehen wird, findet sich andererseits auch schon diejenige Auffassung, die die Möglichkeit eines Dinges in seinem Wesen konstituiert sieht (vgl. oben S. 20 ff.). Aber auch die Wesenheit reicht bei den Dingen dieser Welt nicht aus, um ihnen die Existenz zu verleihen (vgl. Avicenna, Metaphysik, S. 63 ff.). Es ist daher zu fragen, was in diesem Falle hinzukommen muß, damit die Möglichkeit zum Sein und Nichtsein zu der Möglichkeit des Seins und dadurch zur Wirklichkeit selbst wird.

Die Möglichkeit zum Sein und Nichtsein wird bereits bei Fârâbî sehr anschaulich an dem Bild zweier Wagschalen erläutert; Avicenna nimmt dieses Bild dann auf. Die Möglichkeit des Seins und die des Nichtseins halten einander die Wage; da das Mögliche an sich indifferent ist gegen Sein und Nichtsein, die beiden Möglichkeiten mithin „gleichberechtigt" sind, so wiegt keine der beiden Möglichkeiten über. Wird aber doch eine der beiden Möglichkeiten wirklich, so geschieht dies deshalb, weil schließlich doch eine Möglichkeit „überwiegt". Da der Ausschlag für das Überwiegen nicht von den Möglichkeiten selbst kommt, so muß er von außen kommen. Dieses, was darüber entscheidet, welche „Wagschale vorwiegen soll", ist die Ursache: „. . . eine der beiden Bestimmungen (das Sein oder das Nichtsein) kommt dem Dinge keinesfalls aus sich selbst heraus zu, sondern nur auf Grund einer Ursache, und zwar die Bestimmung, wirklich zu sein, durch eine Ursache, die selbst wirklich ist, und die Bestimmung, nicht zu sein, durch eine Ursache, die die Nichtexistenz derjenigen Ursache bedeutet, die das Wirklichsein verleiht". (Avicenna, Metaphysik S. 64).

Das Mögliche ist mithin seinem Wesen nach nur möglich; um zu existieren, muß es verursacht werden. Es wird durch sein Wesen und die Ursache wirklich. Indem die Ursache auf die eine der Wagschalen von außen zufällt, fällt dem Möglichen auch die Wirklichkeit von außen zu: sie ist ihm äußerlich und zufällig.

Aber nicht jede beliebige Ursache vermag den Ausschlag zu geben, sondern nur eine aktuelle und vollständige (vgl. Die Metaphysik Avicennas S. 243 ff.). Eine vollständige Ursache, die selbst nur möglich ist, zieht auch die Wirkung nur möglicherweise nach sich, nämlich dann, wenn sie selbst wirklich wird. Aber auch bei einer aktuellen, jedoch unvollständigen Ursache bleibt die Wirkung selbst nur möglich; sie kann aus ihr entstehen, aber sie braucht es nicht. Die indifferente Ursache, die die Wirkung nicht unbedingt nach sich zieht, kann noch nicht die ausreichende sein; sie muß erst durch ein weiteres Wirkliches vervoll-

---

[5]) Uebers. u. erläutert von M. Horten — Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausgeg. von Baeumker-Hertling, Band V. Heft 3.

[6]) Die Metaphysik Avicennas, übers. u. erläut. von M. Horten (1907).

ständigt werden, durch das Hinzukommen eines Zustandes, der die Determination der indifferenten Ursache herbeiführt. Die Gemeinsamkeit der indifferenten Ursache und des Zustandes wird zur eigentlichen Ursache, die nunmehr die Wirkung zur Folge hat. Erst wenn also die indifferente Ursache in einen solchen Zustand eingetreten ist, daß die Wirkung ohne Hinzukommen einer weiteren Bedingung aus ihr hervorgehen kann, befindet sie sich in „dispositione proxima" zum Hervorbringen der Wirkung und zieht die Existenz derselben nach sich.

Ist aber die vollständige Ursache vorhanden, so erhält das betreffende Mögliche durch sie und in Relation zu ihr Notwendigkeit des Seins; denn sie zieht notwendig das Überwiegen der betreffenden Möglichkeit und deren Existenz nach sich. Indem einerseits also das Mögliche bei Vorhandensein der zureichenden Ursache existieren muß, existiert es andererseits erst dann, wenn es durch die Relation zu dieser Ursache notwendig geworden ist. Ursache und Wirkung sind „Relativa" auf Grund der verbindenden Relation. Da Relationen aber Akzidentien sind, so ist die Relation von Ursache und Wirkung, auf der sich die Existenz der Wirkung erhebt, nur ein Akzidens, und so ist auch die Existenz selbst nur ein solches: „Jedes möglich Seiende ist inbezug auf sein Wesen immer nur möglich. Manchmal jedoch kommt es ihm als Akzidens zu, daß seine Existenz durch einen anderen notwendig . . . ist". (Die Metaphysik Avicennas, S. 76/7).

Durch die vollständige Ursache erhält das Mögliche die Notwendigkeit der Existenz und damit die Existenz selbst. Die Ursache vermittelt zwischen der possibilitas a se und der existentia, indem sie zu der possibilitas a se die necessitas ab alio herbeizieht. Durch die Ursache[7]) wird das „ens possibile a se" zu einem „ens necessarium ab alio". Die possibilitas a se tritt später als „innere Möglichkeit" auf, die necessitas ab alio als „äußere Notwendigkeit" (vgl. oben S. 27/28). Denker, wie Spinoza, u. a., die keinen Unterschied zwischen innerer und äußerer Möglichkeit (bzw. absoluter und respektiver) und zwischen innerer und äußerer Notwendigkeit (bzw. absoluter und hypothetischer) sahen, konnten nicht die Verträglichkeit von Möglichkeit und Notwendigkeit einsehen[8]).

Auf dem Wege von der Möglichkeit zur Wirklichkeit liegt also die Notwendigkeit des Wirklichwerdens der einen der beiden Möglichkeiten, die sich ursprünglich die Wage hielten. Doch es bleibt noch die

---

[7]) Man unterschied damals vier Arten von Ursachen: die „causa formalis" oder Wesensform, die „causa materialis" oder Materie, die „causa efficiens" oder Wirkursache und die „causa finalis" oder Zweckursache. Hier handelt es sich um die „causa efficiens", die unserem heutigen Begriff der Ursache entspricht.

[8]) Die innere Möglichkeit schließt nur das Vorhandensein einer inneren Notwendigkeit aus, nicht aber die äußere Notwendigkeit; vielmehr konstituiert die innere Möglichkeit gemeinsam mit der „äußeren Möglichkeit" die äußere Notwendigkeit.

Vgl. die diesbezügl. Kritik Wolffs an Spinoza (Vern. Ged. v. Gott. 2. T. § 6).

Frage offen: muß auf diesem Wege von der Möglichkeit zur Wirklichkeit unbedingt die Notwendigkeit liegen? „Weshalb kann nicht schon dasjenige Wirklichwerden (Anm.: wörtlich: Das Überwiegen der Wagschale . .) genügen, das durch die Ursache der Außenwelt hervorgebracht wird, damit die eine der beiden Wagschalen der Möglichkeit des Kontingenten (das Dasein im Gegensatz zu der anderen Möglichkeit des Nichtdaseins) überwiege, auch ohne daß man schließlich zu dem Begriffe des Notwendigen als einem letzten Endpunkte gelange". Die Antwort lautet: Die adäquate Ursache muß „in notwendiger Weise" die Existenz der Wirkung hervorbringen; andernfalls könnte „trotz der Existenz dieser adäquaten Ursache das Sein und das Nichtsein (die Wirkung und ihr Gegenteil) zugleich wirklich werden, da nichts diese Konsequenz verhindert. Dann müßte es also ebenfalls möglich sein, daß in Hinsicht auf diese adäquate Ursache die leichtere der beiden Wagschalen des ens possibile überwöge, d. h. in die Wirklichkeit träte. . . . . Daß aber die leichtere Wagschale auf Grund der ursächlichen Wirkung überwiege, ist nur möglich, wenn sie über die schwerere (wörtlich: die überwiegende) das Übergewicht erlangt und zwar gerade durch ihre Beziehung zur Ursache (die zum Gegenteil hinwirkt). Dies aber ist eine Unmöglichkeit, weil es im Widerspruch steht zu den wesentlichen Bestimmungen der Ursache dieses Vorgangs, nämlich daß als notwendige Wirkung derselben die schwerere Wagschale überwiegen muß . . ." (M. Horten, Buch der Ringsteine Alfârâbîs, Die Philosophie Ismails, S. 357/8).

Hier wird also der Weg durch die zweistrahlige Möglichkeit über die einstrahlige in die Wirklichkeit an dem Verhältnis von Möglichkeit, Ursächlichkeit und Notwendigkeit sichtbar gemacht.

Die zweistrahlige Möglichkeit des Aristoteles, die Möglichkeit als Fähigkeit zum Sein und Nichtsein, wird auch in der Scholastik anerkannt. „Dicitur possibile, quod potest esse et non esse" heißt es bei Thomas von Aquin (c. Gent. III, 86). Wodurch wird hier die Möglichkeit erfüllt? Wodurch gelangt sie hier zur Wirklichkeit? Zur Beantwortung dieser Fragen kann man sich in diesem Zusammenhang auf das von Thomas von Aquin in der kleinen Schrift „De ente et essentia" (Opuscula et Textus . . . Series scholastica, Fasc. 1, 1933) Gesagte beschränken.

Hier tritt das Verhältnis von Aufnehmendem und Ergänzendem, das das Mögliche erst zur Wirklichkeit erfüllt, in verschiedener Weise auf, je nachdem ob es sich um einfache Substanzen, um zusammengesetzte Substanzen oder um Akzidentien handelt. Die aristotelischen Elemente sind hier bereits in die scholastische Systempyramide eingebaut. Das Verhältnis von Potenz und Actus ist nur aus der Anordnung in dieser Pyramide zu verstehen. Die Spitze der Pyramide bildet Gott als actus purus, als esse tantum und esse absolutum; nur er hat das esse a se; indem alles übrige Seiende das esse ab alio und indirekt von Gott als dem ersten Seienden hat, ist Gott die „causa essendi omnibus rebus". Alle Vollkommenheiten sind in ihm vereint. Nur bei Gott ist das Esse zugleich Essentia. Gott ist pure Aktuali-

tät, da er nichts mehr aufzunehmen braucht. Je weiter das übrige Seiende von Gott entfernt ist, umso mehr Potentialität hat es.

Die Stufen, die sich nahe der Spitze der Pyramide befinden, nehmen die einfachen Substanzen ein, die „substantiae separatae a materia", die Intelligentiae, die aus Forma et Esse bestehen (s. De ente et essentia, S. 41 ff.). Hinsichtlich ihrer Essentia, die nur in Form besteht und nicht erst von einer Materie empfangen zu werden braucht, sind sie absolut. Hinsichtlich ihres Seins aber sind sie nicht abolut, da sie es nicht von sich haben, sondern es von dem ersten Seienden empfangen müssen. Deshalb sind sie auch nicht mehr reine Aktualität, sondern besitzen eine Beimischung an Potentialität — „. . . habent permixtionem potentiae" (dorts. S. 45/6). Alles, was darauf angewiesen ist, etwas von einem anderen zu empfangen, um wirklich zu werden, besitzt Potentialität: „Omne autem quod recipit aliquid ab alio est in potentia respectu illius; et hoc quod receptum est in eo est actus ejus". (S. 48). Das Aufnahmefähige ist nicht unbeschränkt aufnahmefähig; und so können auch die einfachen Substanzen nicht in unbeschränktem Maße Sein aufnehmen: „Esse . . . est receptum et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis" (S. 53). So besitzen sie auch nicht mehr die höchste Vollkommenheit, sondern nur noch eine beschränkte. Und zwar unterscheiden sich die einzelnen Substanzen nach dem Grade der Vollkommenheit „secundum recessum a potentialitate et accessum ad actum purum" (S. 56).

Dieser Gedanke, daß die Intelligenzen umso mehr Sein besitzen, je näher sie bei Gott sind, wird aus der neuplatonischen Emanationslehre verständlich. Gott hat einen Überfluß an Sein; auf das, was sich näher bei Gott befindet, fließt mehr Sein über als auf das Fernere. So unterscheiden sich auch die zusammengesetzten Substanzen je nach ihrer Nähe zu Gott. Von hier aus wird einsichtig, daß die Grade der Realität nicht nur höhere oder niedere Grade der Sachhaltigkeit bedeuten, wie man es oft auslegen wollte, sondern daß es sich hier wirklich um einen verschiedenen Anteil am Sein, eine verschiedene Intensität des Seins selbst handelt. Indem aber auf das Naheliegende auch mehr Sachhaltigkeit überfließt als auf das Fernere, entspricht einem höheren Seinsgrad auch ein höherer Grad an Sachhaltigkeit und Vollkommenheit (vgl. oben S. 19).

Die unterste Stufe des intelligiblen Seins der einfachen Substanzen nimmt die menschliche Seele ein; sie befindet sich bereits in einer derartigen Nähe zu dem sensiblen Sein der zusammengesetzten materiellen Substanzen, daß sie eine Verbindung mit einer solchen Substanz, dem Körper, eingeht; dennoch behält sie in gewisser Weise ein Fürsichsein (s. S. 49/50). Die Pyramide teilt sich mithin in die beiden Sphären des intelligiblen und sensiblen Seins, die durch die Teilhabe des Menschen an beiden verbunden sind. Durch das Zusammenkommen der einfachen und der zusammengesetzten Substanz im Menschen entsteht ein komplexes Verhältnis von Potentialität und Aktualität; Träger der höheren Aktualität ist die Seele. Die Frage nach der Potentia und

der Actualitas der Seele hat bei den Scholastikern eine Vorrangstellung innerhalb des Gesamtproblems der Modalität.

Der menschliche Körper ist die höchste der zusammengesetzten Substanzen; hieran schließen sich die weiteren Stufen der „rerum materialium". Ihre Essentia besteht aus dem Kompositum von Form und Materie; durch den Einfluß der Materie sind sie nicht nur wie die einfachen Substanzen hinsichtlich des Esse im Zustande der Potenz, sondern auch hinsichtlich ihrer Essentia (s. u. a. S. 57). Die Essentia entsteht erst dadurch, daß die Form in einer bestimmten Materie — materia signata — empfangen wird. Wie bei Aristoteles ist die Materie Träger der Potenz; erst indem die Materie Formen aufnimmt, erhält sie einen Anteil an der Aktualitas. Durch den Einfluß der Materie als dem Principium individuationis ist die Essentia der zusammengesetzten Substanz auch nur partikulär und nicht mehr universal, wie es die Essentia der einfachen Substanz war. Sie ist also in gewissem Sinne schon degradierte Essentia.

Während die einfachen Substanzen ihre Essentia a se und nur ihr Esse ab alio haben, haben die zusammengesetzten Substanzen ihr Esse und ihre Essentia ab alio. Aber auch diese Substanzen haben ihre Essentia und ihr Esse, wenn auch nicht durch sich und von sich, so doch für sich. Bei den Akzidentien dagegen kann nicht mehr von Esse und Essentia in dem Sinne gesprochen werden, als hätten sie dieselben für sich. Sie haften an einem Subjectum, mit dem sie sich nicht zu einem „unum per se", sondern nur zu einem „unum per accidens" vereinen. Aus dieser Verbindung resultiert eine Essentia und ein Esse. Mithin haben die Akzidentien selbst nur eine unvollständige Essentia und ein unvollständiges Esse. Dies ist auch von der Definition des Akzidens aus zu zeigen. Da die Essentia das ist, was durch die Definition bezeichnet wird, die Akzidentien aber nur eine unvollständige — „incompletam" — Definition besitzen, da sie nicht ohne ihr Subjectum, d. h. die ihnen zugrunde liegende Substanz, definiert werden können, so haben sie auch eine unvollkommene Essentia (s. S. 57 ff.).

Hieraus folgt auch das Verhältnis von Potentia und Actus bei den Akzidentien. Die Substanz ist das primär Seiende, die Akzidentien dagegen haben nur sekundär auf Grund ihrer Inhärenz in der Substanz am Sein teil. Da die Substanz in ihrer Essentia Form und Materie ist, so folgen die Akzidentien entweder nur aus der Form (wie das Intelligere) oder aus dem Kompositum von Form und Materie (wie das Sentire); aus der Materie allein können sie nicht folgen, da diese ohne die Form kein Sein hat (s. S. 61).

Viele Akzidentien werden aber nur zu einem Teil, d. h. unzureichend, von essentiellen Prinzipien der Substanz verursacht, indem die betreffende Substanz nur die Anlage und Fähigkeit zu den Akzidentien darbietet; diese Anlage für die bestimmten Akzidentien ist unabtrennbar. Es muß aber noch ein „complementum" hinzukommen, damit in diesem Falle die Akzidentien auch wirklich werden; dieses Complementum stammt von außen und ist abtrennbar; es tritt nicht in die innere Konstitution des Dinges ein: „Sciendum etiam est quod accidentia aliquando

ex principiis essentialibus causantur secundum actum perfectum . . ., aliquando vero secundum aptitudinem tantum; sed complementum accipiunt accidentia ex agente exteriori . . . Et in talibus aptitudo est accidens inseparabile. Sed complementum, quod advenit ex aliquo principio, quod est extra essentiam rei vel quod non intrat constitutionem rei, est separabile . . ." (s. S. 62/63). Diese Stelle ist insofern besonders aufschlußreich, als hier anscheinend zum ersten Male ausdrücklich von einem „Complementum" gesprochen wird, das für das Wirklichwerden von etwas nötig ist. Allerdings ist dieses „Complementum" hier noch inhaltlich und nicht modal gefaßt.

Wenn auch nur in dem Falle der Akzidentien ausdrücklich von einem „Complementum" gesprochen wird, so handelt es sich doch in allen oben beschriebenen Fällen um etwas Aufnehmendes und etwas Erfüllendes, um etwas Potentielles, das erst durch das Hinzukommen des Erfüllenden zur Aktualität gelangt. Je mehr etwas aufnehmen muß, um wirklich zu werden, umso mehr Potentialität besitzt es. Das Mögliche wird erst von dem Erfüllenden in die Wirklichkeit getragen. Da dem Möglichen aber nur das Angewiesensein auf diese Erfüllung, nicht aber auch das tatsächliche Eintreten der Erfüllung selbst aus seinem inneren Wesen heraus notwendig anhaftet, so ist ihm, dem Potentiellen, die tatsächliche Erfüllung nur zufällig. Da mithin die Erfüllung eintreten kann, aber auch ausbleiben kann, spiegelt sich in all diesen Fällen des Verhältnisses von Aufnehmendem und Ergänzendem die disjunktive Möglichkeit des Aristoteles wieder.

Auch hier zeigt es sich also, daß der Gedanke der Erfüllung der Möglichkeit eng mit dem Gedanken der zwei- und der einstrahligen Möglichkeit verbunden ist: der Vorgang des Erfüllens der Möglichkeit ist zugleich der Weg der zweistrahligen, ontologischen, disjunktiven Möglichkeit, die noch bloße Möglichkeit ist, zu der einstrahligen Realmöglichkeit, die die Notwendigkeit zum Sein hat. Mit der Erfüllung der Möglichkeit ist zugleich Notwendigkeit des Seins gegeben.

Diese historischen Ansätze für eine Beschreibung der Erfüllung der Möglichkeit sind Richtlinien für einen inhaltlich vollen Sinn des Complementums. Noch laufen sie aber nebeneinander her, ohne daß gesehen werden kann, ob sie in einen einzigen Sinngehalt konsequent einmünden. Es muß deshalb versucht werden, noch von einer anderen Richtung aus Zugang zu der Bestimmung der Erfüllung der Möglichkeit zu erhalten.

Es soll jetzt — nach Befragung der historischen Ansätze für das Complementum — eingehend nach der Beschaffenheit des Möglichen und des Wirklichen gefragt werden, so wie es sich in dem Wolff'schen System darstellt. An dem genauen Vergleich der Struktur des Möglichen und der Struktur des Wirklichen kann dann vielleicht abgelesen werden, auf welche Art sich das Mögliche zur Wirklichkeit hin entwickelt: wodurch es erfüllt wird.

5. Die Struktur des Möglichen und des Wirklichen

Die Struktur des Seienden wird von Wolff insbesondere von zwei Seiten aus gezeichnet; einerseits stellt sich das in der Welt Seiende als ein aus einfachen Elementen Zusammengesetztes dar, andererseits erweist es sich als ein von ungleichartigen Bestimmungen Determiniertes. Beidem soll im folgenden nachgegangen werden.

a) Das Wesen des zusammengesetzten Dinges.

Die Ausführungen, die hierfür wichtig werden, finden sich zuerst in den „Vernünfftigen Gedancken von Gott . .“; in dem zweiten Kapitel, das „von den ersten Gründen unserer Erkäntniss und allen Dingen überhaupt“ handelt, geht Wolff, nachdem er von der Möglichkeit und dem Wesen des Dinges im allgemeinen gesprochen hat, zu der Erörterung des zusammengesetzten Dinges über (§§ 51 ff.); in dem vierten Kapitel, das „von der Welt“ handelt, werden diese Bestimmungen wieder aufgenommen und auf die Welt als ganze und die einzelnen Dinge in der Welt im besonderen übertragen (s. u. a. §§ 551 ff. und §§ 606 ff.).

Dem zweiten Kapitel der Vern. Ged. v. Gott entspricht die Ontologie, dem vierten Kapitel die Cosmologie; demgemäß sind die ergänzenden Ausführungen aus beiden Werken heranzuziehen. In der Ontologie finden sich diese in den Kapiteln der beiden großen Abschnitte (Teil II der Ontologie) „De Ente composito“ und „De Ente simplici“, in der Cosmologie insbesondere in dem Kapitel „De Essentia mundi & ejus attributis“ des ersten Abschnittes und in den Kapiteln „De Essentia & natura corporum“ und „De Elementis corporum“ des zweiten Abschnittes.

Da sich Wolff in dem äußeren Gedankengang vielfach wiederholt und die Bestimmungen zum Teil mit einer Ausführlichkeit gemacht sind, die in dem Zusammenhang des hier behandelten Problems nicht berücksichtigt zu werden braucht, soll hier nur eine Zusammenstellung der Hauptgedanken aus den angeführten Abschnitten und Kapiteln gegeben werden.

Die Dinge in der Welt sind zusammengesetzte Dinge. Sie bestehen aus vielen Teilen, die in einer bestimmten Ordnung miteinander verknüpft sind. Wolff gibt die Definition des zusammengesetzten Dinges in dem zweiten Kapitel der Vern. Ged. v. Gott . . (§ 51): „Ein dergleichen aus vielen von einander unterschiedenen, aber in gewisser Ordnung auf einander folgenden und mit einander verknüpften Theilen bestehendes Ding, nennen wir ein zusammengesetztes Ding“. (S. auch Ontologia § 531). Durch die durchgängige Verknüpfung der Teile miteinander wird das Viele zu dem Einen verbunden; damit wird das zusammengesetzte Ding zu einem Ganzen. „Wenn viele Dinge zusammen eines machen; so heißt das eine ein Gantzes: die vielen

Dinge aber nennet man in Ansehung des gantzen seine Theile" (Vern. Ged. v. Gott . . § 24). Jedes zusammengesetzte Ding ist ein Ganzes (s. Ontologia § 532). Die Ganzheit des zusammengesetzten Dinges kommt nicht schon durch ein beziehungsloses Nebeneinander vieler Teile zustande, sondern erst durch ein bestimmtes Miteinander der Teile in ihrer wechselseitigen Verknüpfung.

Das Wesen des zusammengesetzten Dinges besteht in der Art seiner Zusammensetzung: „Essentia entis compositi consistit in modo, quo tales partes invicem combinantur". (Ontologia § 533). Da das Wesen eines Dinges seine innere Möglichkeit konstituiert, so besteht die Möglichkeit des zusammengesetzten Dinges darin, daß sich viele Glieder zusammenfügen können. Zugleich mit dem Wesen und der Möglichkeit eines Dinges aber erkennt man die Art der Determination desselben und seinen Grund (s. Vern. Ged. v. Gott . . § 33 ff.). Ein zusammengesetztes Ding wird mithin einsichtig, wenn man seine Teile und die Art der Verknüpfung derselben erkennt.

Aus der Bestimmung des Wesens des zusammengesetzten Dinges ergibt sich die Möglichkeit seines Werdens und Vergehens. Als Wesen ist es unveränderlich; ändert sich etwas an dem Ding, so tritt an die Stelle des ursprünglichen Wesens ein neues. Bleiben die Teile des zusammengesetzten Dinges dieselben und ändert sich nur die Verknüpfung derselben, so wird damit bereits das Wesen des Dinges ein anderes (s. Ontologia § 537)[1]). Indem sich die Verknüpfung der Teile ändert, wird die Harmonie des Vielen in dem Einen geändert; es wird ein anderes Ganzes daraus, das ein anderes Wesen, eine andere Ordnung und eine andere Vollkommenheit hat. Bleibt andererseits die Verknüpfung der Teile annähernd dieselbe und ändert sich nur der kleinste Teil, so wird auch dadurch das Wesen des zusammengesetzten Dinges ein anderes[2]).

[1]) So ändert sich bereits bei der Umstellung der Töne einer Melodie deren „Gestaltqualität".

[2]) Dies wird für die Konzeption der vielen „möglichen Welten" von Bedeutung. Die Welt als Ganzes ist ein zusammengesetztes Ding; ihr Wesen besteht damit in der Art ihrer Zusammensetzung. Wäre nur das Geringste in dieser Welt anders, so wäre es nicht mehr diese Welt, sondern eine andere. Da neben diesem Weltzusammenhang auch andere Arten der Zusammensetzung möglich sind, so gibt es viele mögliche Welten. Es hätte also auch ein anderer Weltzusammenhang wirklich werden können; mithin ist es der Welt selbst nicht innerlich notwendig, sondern zufällig, daß gerade dieser Zusammenhang wirklich wurde. Es muß daher ein innerlich notwendiges Wesen geben, das gerade diesen Weltzusammenhang wirklich werden ließ. So folgt in dem kosmologischen Gottesbeweis aus der Zufälligkeit der Welt die Notwendigkeit Gottes (S. Vern. Ged. v. Gott . . § 567 ff. und § 576 ff.). —

Wolff vergleicht die Welt als zusammengesetztes Ding auch mit einer Maschine oder einer Uhr, deren Bewegungen in der Art ihrer Zusammensetzung gegründet sind. Nachdem Gott die Maschine nach seinem Willen geschaffen hat, funktioniert sie nun auf Grund ihrer strukturellen Zusammensetzung (s. Vern. Ged. v. Gott . . § 556/7 und Cosmologia § 65, § 73 ff. und § 117).

Das zusammengesetzte Ding entsteht aus den Teilen, und es vergeht in diese. Es tritt in die Existenz, indem die Teile zusammentreten; es tritt aus der Existenz zurück, indem die Teile auseinandertreten (s. Ontologia § 542)[3]).

Zu einem Ganzen als solchen gehört mithin notwendig ein bestimmter Zusammenhang der Teile, eine Verknüpfung bzw. Vermischung derselben. Aus der Bedeutung, die das Ordnungssystem der Teile für das Wesen des Ganzen bei Wolff hat, geht eindeutig hervor, daß das Ganze „mehr" ist als die bloße Summe seiner Teile[4]).

---

[3]) Die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Ordnung, Vollkommenheit, Ganzheit und dem Wesen des zusammengesetzten Dinges bei Chr. Wolff ist auch heute noch nicht überholt. Insbesondere steht H. Driesch mit seinen Schriften ganz in dieser Nähe. Driesch knüpft bewußt an die geschichtliche Entwicklung der Begriffe an und arbeitet sie in die neuesten naturwissenschaftlichen Erkenntnisse hinein.

In der Schrift „Die Maschine und der Organismus" (1935) von H. Driesch tritt eine enge Zuordnung von Ganzheit und Wohlordnung hervor. In dem Begriff der „Wohlordnung" scheinen sich die Bedeutungen der Ordnung und der Vollkommenheit, die schon bei Wolff zusammengehören, zu treffen.

In der Schrift „Das Ganze und die Summe" (1921) führt Driesch aus: „Es gibt einfache und zusammengesetzte Gegenstände... Wir wollen einen zusammengesetzten Gegenstand dann g a n z nennen, wenn er sein W e s e n verliert, falls ihm etwas genommen wird". Dies ist keine eigentliche Definition; Ganzheit kann als „Urbedeutung", als „Kategorie" gar nicht definiert, sondern nur „geschaut" werden. Ordnung und Ganzheit gehören zusammen: „ . . Ordnung ist Ganzheit mit Rücksicht auf die konstituierenden Teile betrachtet". Der Mensch strebt in der Wissenschaft und insbesondere in der Philosophie nach der Erkenntnis der Ordnung in der Welt, indem er nach der Erkenntnis des Weltganzen strebt. Er hat bereits ein „Vor- oder Urwissen von Ordnung", er erschaut das „Schema" Ordnung in seiner allgemeinen Bedeutung und sucht es zu erfüllen. Den Wunsch, „das Schema O r d n u n g r e s t l o s erfüllt zu schauen", bezeichnet Driesch als das „ordnungsmonistische Ideal". Driesch steht hier ganz nahe bei Descartes und Wolff.

Es interessiert ferner innerhalb dieser Arbeit, wieweit der Gegenstandsbegriff bei Driesch reicht: „Naturgegenstände sind . . das, was das tägliche Leben schlechthin „Gegenstände" nennt; „Dinge" brauchen es nicht ohne weiteres zu sein; ein elektrischer Strom und ein Potential sind z. B. auch mittelbare Naturgegenstände". (Das Ganze und die Summe, 1921, S. 11).

[4]) Hier setzt später die Lehre von den Komplexen und Gestalten an. Um das Ganze gegen eine bloße Summe von Teilen abzuheben, nannte man es „Komplex" bzw. „Ganzheit" oder „Gestalt"; wobei allerdings noch Unterschiede zwischen diesen einzelnen Termini zu beachten wären. — Die Beziehungen der Teile innerhalb des Ordnungssystems bezeichnete man als „Relationen"; die besonderen Eigenschaften des Ganzen sind die „Ganzeigenschaften" oder „Gestaltqualitäten".

Nachdem Wolff von dem zusammengesetzten Ding und seinen Teilen im allgemeinen gesprochen hat, geht er im Folgenden (s. Vern. Ged. v. Gott, Kap. 2, § 75 ff. u. Kap. 4, § 582 ff., sowie Ontologia, Teil II, Abschn. II: „De Ente simplici" und Cosmologia, Abschn. II, Kap. 2: „De Elementis corporum") zu der genaueren Bestimmung der Art dieser Teile über.

Das zusammengesetzte Ding besteht aus Teilen; diese lassen sich in kleinere Teile zerlegen. Man kann sich den Vorgang des Zerlegens solange ausgeführt denken, bis man schließlich auf kleinste Teilchen kommen muß, die nicht mehr teilbar sind. Diese kleinsten Teilchen nennt Wolff „einfache Dinge". Eine Art dieser einfachen Dinge sind die Leibniz'schen Monaden. Jede Monade spiegelt in sich das Universum mit einem besonderen Grade der Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellungen: „wodurch sich begreiflich erklären lässet, wie ein jedes von dem andern unterschieden seyn kan und sich auf eine besondere Art auf die gantze Welt beziehen, ja auch wie es sich anders auf die Dinge, die es um sich hat, als auf diejenigen, so weiter weg sind, beziehet. Allein ich trage noch Bedencken dieses anzunehmen" (Vern. Ged. v. Gott . . § 598).

Wenn die einfachen Dinge bei Wolff einerseits zwar nicht im Sinne der Leibniz'schen Monaden aufzufassen sind, so muß das zusammengesetzte Ding andererseits doch notwendig aus einfachen Dingen bestehen. Während das zusammengesetzte Ding räumlich, materiell und ausgedehnt ist, ist das einfache Ding unräumlich, immateriell und unausgedehnt; andernfalls wäre es selbst noch teilbar. Die Frage entsteht, wie die unräumlichen, immateriellen Dinge sich zu den räumlichen, materiellen Dingen zusammensetzen können, wie sie zu „Elementen" der Natur werden können (s. Vern. Ged. v. Gott . . § 603 ff.). Sie sind einerseits nicht als mathematische Punkte aufzufassen, die sich gleichen; denn sie sind durch die Kraft, die in ihnen wirksam ist, unterschieden. Andererseits darf man sie sich auch nicht analog den zusammengesetzten Dingen vorstellen, denn sie sind gänzlich anders als diese.

Wolff sucht die Möglichkeit der Zusammensetzung der Dinge in dieser Welt aus den einfachen Dingen in folgender Weise zu erklären. Jedes einfache Ding hat seinen zureichenden Grund, weshalb es gerade an diesem Punkt ist und an keinem anderen. Infolge der Verschiedenheit der einfachen Dinge voneinander nimmt jedes Ding einen besonderen Punkt ein; zwei verschiedene Dinge können nicht an einem Punkt sein. Die einfachen Dinge befinden sich also außereinander in einer bestimmten Ordnung, „und also erfüllen viele zusammen einen Raum (§ 46), ob zwar ein jedes unter ihnen eigentlich keinen Raum erfüllet, sondern nur seinen gewissen Punct darinnen hat". (Vern. Ged. v. Gott . . § 602). In § 46, auf den er hier verweist, hatte Wolff den Begriff des Raumes erörtert. Der Raum ist nicht ein Behälter für die materiellen Dinge, der auch ohne diese bestände. Er ist aber auch nicht dasselbe wie die Körper; diese Ansicht vertrat Descartes. Der Raum ist die Ordnung der simultanen Dinge in ihrem Außereinander, wie die Zeit die Ordnung der successiven Dinge in ihrer Folge ist (vgl. Ontologia § 572 ff. und § 589 ff.).

Während die einfachen Dinge für sich keinen Raum einnehmen, bilden sie in ihrer Verknüpfung miteinander die zusammengesetzten Dinge im Raum.

Allerdings wird hieraus immer noch nicht einsichtig, wie die immateriellen Dinge zu den materiellen Dingen im Raum werden; ebenso bleibt das Angewiesensein des einfachen Dinges auf einen bestimmten Punkt, ohne daß es doch räumlich wäre, unverständlich. Wolff geht im zweiten Teil der Vern. Ged. v. Gott . . in §§ 217/8, die sich auf §§ 602/4 des ersten Teils beziehen, selbst noch einmal auf diese Schwierigkeiten ein. Er gibt zu, er glaube nicht, den „Abgrund der Erkäntniß in dem Wesen der Materie" bereits ergründet zu haben. Die Zusammensetzung aus einfachen Dingen dürfe man dennoch nicht leugnen; eine Teilwahrheit sei nicht zu verwerfen, wenn man noch nicht die ganze Wahrheit haben könne.

Doch es finden sich bei Wolff noch weitere Bestimmungen für das einfache Ding, die das Verhältnis von einfachen und zusammengesetzten Dingen einsichtiger machen können. War das einfache Ding vorerst durch die negativen Merkmale der Unräumlichkeit, der Immaterialität und der Unausgedehntheit bestimmt, so gibt Wolff im weiteren (s. u. a. Vern. Ged. v. Gott, Kap. 2, § 106 ff. u. Kap. 4, § 596 ff. und Ontologia, Teil II, Abschn. II, Kap. 2: „De Modificationibus rerum, praesertim simplicium") auch positive Bestimmungen für das einfache Ding an.

Das einfache Ding hat als „vor sich bestehendes Ding" oder als „Substanz" die Quelle seiner Veränderungen in sich; es ist „substantia simplex" oder Substanz im eigentlichen Sinne, während die zusammengesetzten Dinge als „aggregata substantiarum simplicium" nur „substantiae compositae" oder Substanzen im uneigentlichen Sinne sind (vgl. auch oben S. 37 ff.). Das Wesen des einfachen Dinges besteht in einer Kraft, die sich in der steten Bemühung äußert, die bestehenden Schranken zu ändern[5]). Diese Schranken sind nicht im Raum, sondern sie bestehen in einem abgemessenen Grad, „den man sich vorstellet, als wenn er aus anderen geringeren Graden gleichsam als aus Theilen zusammengesetzet wäre, und ihm daher eine Größe zueignet . ." (Vern. Ged. v. Gott . . § 106)[6]). Da das Wesen jedes Dinges unveränderlich ist, können sich nur seine Schranken ändern (s. dorts. § 107 ff.). Aus dem Bestreben Wolff's, die Lehre von der Ewigkeit der Wesenheiten zu wahren, folgt für ihn die Schwierigkeit zu erweisen, daß trotz dauernder Veränderung der Dinge und ihrer Schranken das Wesen der Dinge unverändert bleibt.

Bei den zusammengesetzten Dingen sind die Schranken räumliche Grenzen der Ausdehnung; als solche konstituieren sie die „Figur" der

---

[5]) Die Kraft (Vis) ist mehr als ein bloßes Vermögen (Potentia) und wird wirksam, wenn keine Widerstände dagegen stehen: „Durch das Vermögen ist eine Veränderung bloß möglich; durch die Kraft wird sie würcklich . . ." (Vern. Ged. v. Gott . . . § 117).

[6]) Als Beispiel für meßbare Grade sind hier die Grade der Geschwindigkeit einer Bewegung angeführt. — Um derartige Grade handelt es sich vielleicht auch bei der verschiedenen Intensität der Modalität.

Dinge: „Limes extensi dicitur figura“ (Ontologia § 621). Nur die ausgedehnten Dinge haben mithin eine Figur; diese entspricht nicht ganz dem späteren Begriff der „Gestalt“. Die Figur ist dem Wesen des Dinges so äußerlich wie seine Schranken; sie ändert sich nur dadurch, daß seine Ausdehnung andere Schranken erhält. Dieser formale Begriff der Figur entspricht der Definition derselben in den Euklidischen „Elementa Matheseos“.

Die Art der Einschränkung macht den „Zustand“ der Dinge aus; mit der dauernden Änderung der Einschränkung ändert sich dauernd der Zustand der Dinge (s. Vern. Ged. v. Gott, § 121 ff.).

Für die Figur und den Zustand des zusammengesetzten Ganzen sind diejenigen Teile maßgebend, die als ausgedehnte selbst noch eine Figur haben. Die einzelnen Teile stehen mit den übrigen Teilen in dem Ganzen, mit diesem selbst und seiner Umgebung in Wechselwirkung. Andererseits richten sich die Zustände der kleinsten Teilchen selbst nach dem Ganzen. Dadurch kommt die Harmonie in dem Ganzen zustande. Dies wird für die Auffassung von der Welt als einer vollkommenen von Bedeutung[7]).

Von der Beziehung von Kraft, Einschränkung und wechselseitiger Einwirkung aus kann nun das Verhältnis der einfachen und zusammengesetzten Dinge in gewissem Sinne einsichtig gemacht werden. Das Wesen der einfachen Dinge besteht allein in einer Kraft, die dauernd wirksam ist und den Zustand desselben ständig verändert. Da alles in der Welt Seiende aus diesen einfachen Dingen besteht, so verschwindet der Unterschied zwischen dem starren „Ding“ und der tätigen „Kraft“. Die zusammengesetzten Dinge bestehen als „Aggregat“ aus den einfachen Dingen durch das Zusammensein und Zusammenfunktionieren von Kräften. Indem die zusammengesetzten Dinge aus den einfachen bestehen, sind sie von innen her dynamisch bestimmt. Hinter der Konzeption der Zusammensetzung aus einfachen Dingen tritt also die moderne naturwissenschaftliche Auffassung hervor, die in dem „Materiellen“ energetische Zustände und Zustandsänderungen sieht, welche aus der Zusammenballung von Energiepunkten und Wellenpaketen resultieren; die energetischen Zustände treten erst in einer gewissen Anhäufung und Stauung der Kraftzentren als „Materie“ mit den Eigenschaften des „Materiellen“ auf.

Wolff selbst verfolgt diesen Weg nicht so weit; bei ihm bleibt eine Kluft zwischen den einfachen und zusammengesetzten Dingen. Aber diese Interpretation liegt ganz in der Richtung der Wolff'schen Inten-

---

[7]) In § 596, Vern. Ged. v. Gott, heißt es: „Weil alle zusammengesetzte Dinge in der Welt mit einander verknüpfft sind . . und die einfachen mit denen übrigen einfachen, so mit ihnen ein zusammengesetztes Ding ausmachen . . .; so muß der innere Zustand eines jeden einfachen Dinges sich auch nach allen zusammengesetzten richten, die um dasselbe als um einen Mittelpunct herum sind. Und solchergestalt stimmet jedes von den einfachen Dingen mit der gantzen Welt zusammen: woraus die Vollkommenheit der Welt erwächset . . .“

tionen. Seine Theorie ist mithin nicht etwa als überholte Korpuskulartheorie abzutun; es ist im Grunde eine energetisch-dynamische Theorie im modernen Sinne. So ist das Ding selbst bei Wolff nicht mehr etwas starres Undynamisches, sondern es lockert sich auf in einen losen Zusammenhang von Zustandsänderungen.

b) Die wesentlichen und unwesentlichen Bestimmungen der Dinge.

War das Seiende zuerst in der Art seiner Zusammensetzung aus einfachen Teilen betrachtet, so kann es nunmehr in der Art seiner Determination einsichtig gemacht werden. Hierfür werden vor allem die Kapitel „De Determinato & indeterminato" und „De Notione Entis" (Teil I, Abschn. II) sowie „De Ente singulari & universali" und „De Necessario & contingente" (Teil I, Abschnitt III) der Ontologia wichtig. Auch in diesem Falle soll nur insoweit auf die Bestimmungen der erwähnten Kapitel eingegangen werden, als sie für das hier zu behandelnde Problem der Erfüllung der Möglichkeit nutzbar gemacht werden können.

Es ist zuerst von der Bestimmung des „ens singulare" und des „ens universale" auszugehen. Das Kapitel „De Ente singulari & universali" setzt mit dem Begriff des „ens omnimode determinatum" ein. Etwas ist dann durchgängig bestimmt, wenn es in Bezug auf alles Seiende — im positiven oder negativen Sinne — bestimmt ist: „Ens omnimode determinatum dicitur, in quo nihil concipitur indeterminatum . ." (Ontologia § 225). Alles, was existiert, ist durchgängig bestimmt; das ens singulare ist als das Existierende das durchgängig Bestimmte: „Cum entia singularia existant, evidens est, Ens singulare, sive Individuum esse illud, quod omnimode determinatum est" (Ontologia § 227). Die durchgängige Bestimmtheit ist es gerade, die das Ding als solches zu einem einzelnen, besonderen macht; sie ist das „Principium individuationis".

Das „ens universale" dagegen ist dasjenige, was nicht durchgängig bestimmt ist (Ontologia § 230); es kann an sich daher nicht existieren. Dennoch erhalten die entia universalia eine gewisse Existenz, indem sie in die entia singularia eingehen; das vollständig Bestimmte nimmt das unvollständig Bestimmte auf, das Individuum das Universale[8]). In § 235, Ontologia, sagt Wolff u. a.: „. . demonstravi, universalia non existere nisi in singularibus, quod exinde facile colligitur, quod nonnisi ea contineant, quae singularibus communia sunt . . .". Die entia universalia konstituieren die Ähnlichkeit in den einzelnen Dingen, die sich dadurch in Gattungen und Arten teilen (s. § 232). In § 233 heißt es: „Entium singularium similitudo est id, quod speciem appellamus" und in § 234: „Similiter Genus est similitudo specierum". In § 247 aber sagt Wolff:

[8]) Entsprechend unterscheidet sich bei Thomas v. Aquin die essentia des ens singulare von dem ens universale durch die Aufgabe der Unbestimmtheit: „Sic ergo patet quod essentia hominis et essentia Socratis non differunt nisi secundum signatum et non signatum". (De ente et essentia).

„Genera & species per essentialia determinantur". Indem die Gattungen und Arten gemäß den Wolff'schen Bestimmungen einerseits durch die entia universalia, andererseits durch die essentialia konstituiert werden, scheint das ens universale jeweils aus den Essentialien zu bestehen. Die Gesamtheit der Essentialien aber macht die Essentia aus.

Die Essentia als Gesamtheit der Essentialia bildet somit einerseits das ens universale, das als solches noch nicht durchgängig bestimmt ist. Andererseits aber macht die Essentia auch die innere Möglichkeit eines Dinges aus und damit das mögliche Ding selbst. Dies sagt Wolff in dem Kapitel „De Notione Entis", § 153: „Per essentiam ens possibile est . . Patet adeo essentiam entis possibilitate ejus intrinseca absolvi".

So scheint das „ens possibile" das „ens universale" zu sein, das erst zu einem „ens in actu" und „ens singulare" wird, wenn die unvollständige Bestimmtheit zu der vollständigen Bestimmtheit wird. Dieser Zusammenhang von Allgemeinheit, Möglichkeit und unvollständiger Bestimmtheit bzw. von Individualität, Wirklichkeit und vollständiger Bestimmtheit ist bei Wolff nur implizit enthalten; er tritt explizit erst in der „Metaphysica" (1739) von A. G. Baumgarten hervor[9]).

Bevor aber auf das Verhältnis von Möglichkeit und Determination bei Wolff und Baumgarten eingegangen wird, ist noch genauer nach den verschiedenen Determinationen der Struktur zu fragen.

Die Essentia als Gesamtheit der Essentialia bildete nur ein ens universale. Welches sind die weiteren Bestimmungen, die das Ding zu einem ens singulare machen? Wolff gibt hierüber in dem Kapitel „De Notione Entis" der Ontologie Auskunft. Nachdem er in § 144 von der Essentia gesprochen hat als von dem, ohne das kein Ding sein kann, spricht er im folgenden von den „Attributen"; diese Eigenschaften des Dinges werden von den Essentialien determiniert und inhärieren dem Ding infolgedessen ständig, notwendig und unveränderlich. Daneben gibt

---

[9]) Wolff setzt sich sogar an einigen Stellen in Widerspruch hierzu, indem er z. B. von den allgemeinen Dingen sagt, sie könnten nicht existieren, die möglichen Dinge dagegen als die bestimmt, die existieren können; und ferner, indem nach ihm zuweilen jedes ens durchgängig bestimmt zu sein scheint; dann aber wäre auch das ens possibile bereits allseitig bestimmt und von dem ens in actu nur durch das Fehlen der Existenz unterschieden. — Dennoch arbeitet sich der Zusammenhang von Möglichkeit, Allgemeinheit und unvollständiger Bestimmtheit bei ihm bereits durch; erst daraufhin kann A. G. Baumgarten in der „Metaphysica" die expliziten Formulierungen finden.

Zu der Frage, ob Wolff bereits diese Zusammenhänge gesehen habe oder erst Baumgarten, nimmt auch Julius Bergmann in seiner Schrift „Wolffs Lehre vom complementum possibilitatis", Archiv für Philosophie 1896, S. 457, Stellung. Er führt u. a. eine Stelle der Kantischen Schrift „Der einzig mögliche Beweisgrund . . ." an, aus der hervorgeht, daß Kant der Ansicht war, erst Baumgarten habe die Existenz durch die allseitige Bestimmtheit erklärt.

es aber auch Eigenschaften, „Modi“[10]), die dem Wesen des Dinges zwar nicht widerstreiten, aber auch nicht ganz in ihm gründen. Ihre Möglichkeit ist zwar in dem Wesen gegründet, nicht aber ihre Tatsächlichkeit. Daher können sie in dem Ding sein, sie brauchen es aber nicht. „Attributa enti constanter insunt; modi inesse & non inesse possunt“ (Ontologia § 150). Der scholastische Ausdruck für „modus“ ist „accidens praedicabile“ oder „accidens separabile“ (vgl. auch oben S. 38); Wolff vermeidet aber den Terminus „Akzidens“, da er nicht ganz eindeutig ist.

Die Modi haben in der Essentia des Dinges nur die Anlage zum Wirklichwerden. Sind sie tatsächlich in ihm, so geschieht dies auf Grund bestimmter Bedingungen; sie fallen ihm nur zeitweilig zu und wechseln sich ab. Wolff geht hierauf in dem Kapitel „De Necessario & Contingente“ der Ontologia (§ 295 ff.) ein. Während die Essentialien und die Attribute absolute Notwendigkeit besitzen, haben die Modi nur hypothetische Notwendigkeit. Was aber nicht absolut notwendig ist, ist zufällig (contingens). Was zufällig ist, könnte auch anders sein; das Zufällige ist daher gleichzeitig das Veränderliche: „Quod contingens est, illud mutabile est“ (§ 295). So sind die Modi das einzig Veränderliche an den Dingen; nur sie wechseln sich ab, während das substantielle „subjectum“, das von den Essentialien und Attributen gebildet wird, das gleiche bleibt. Dies entspricht auch den Wolff'schen Bestimmungen in dem Kapitel „De Modificationibus rerum, praesertim simplicium“ der Ontologia, in dem er auf die Veränderungsmöglichkeiten der Dinge eingeht. Alle Veränderlichkeit der bestehenden Dinge besteht nur in der Variation der Modi (s. dorts. § 703). Da das Veränderliche aber den Zustand der Dinge determiniert, so wird der Zustand der Dinge von der „Modifikation“ der Modi abhängig (vgl. § 705).

Es ist weiter zu fragen, welche Auswirkungen es für das Ens hat, daß es zu seiner durchgängigen Bestimmtheit und damit zu seiner Existenz auf den Besitz von Modi angewiesen ist. Durch die Zufälligkeit der Modi wird das Ding selbst zu einem „ens contingens“. Durch die Veränderlichkeit der Modi wird es selbst in den Strom der Veränderlichkeit mit hineingezogen. Die Ewigkeit der Wesenheiten verträgt sich also mit der Veränderlichkeit der Dinge als Ganzen.

Durch die Modi werden die Dinge ferner zu solchen, die mehr Möglichkeiten besitzen, als sie zu einer Zeit verwirklichen können. Das Ens contingens hat die Möglichkeit zu dem Modus A und Non-A. Da aber zu derselben Zeit gemäß dem Satze des Widerspruchs[11]) immer nur

[10]) Vgl. hierzu H. Pichler, „Ueber Christian Wolffs Ontologie“ S. 24 ff. Pichler übersetzt „modus“ mit „Zustand“ und bemerkt hierzu, daß Gottsched „modus“ in Erinnerung an das Aristotelische συμβεβηκός mit „Zufälligkeit“ übersetzt habe.

[11]) In § 27, Ontologia, formuliert Wolff das „Fundamentum principii contradictionis“: „Eam experimur mentis nostrae naturam, ut, dum ea judicat aliquid esse, simul judicare nequeat, idem non esse“.

Andererseits muß etwas entweder sein oder nicht sein; ein Mittleres gibt es nicht: „Quodlibet est vel non est, aut . . . principium exclusi medii inter duo contradictoria ex principio contradictionis deduci potest . . .“ (dorts. § 54).

eine von zwei kontradiktorischen Bestimmungen vorhanden sein kann, so ist in einem Ding zu einer Zeit nicht alles enthalten, was in ihm sein kann. Dies gerade macht es zu einem endlichen Ding: „Ens . . finitum reale est ens, in quo omnia simul inesse nequeunt, quae eidem actu inesse possunt". (§ 837, Ontologia). Die Bestimmungen des Kapitels „De Ente finito & infinito" der Ontologie sind mithin hier heranzuziehen. Die Endlichkeit des Dinges beruht auf seiner Veränderungsmöglichkeit: „Ex ipsa adeo mutabilitate rei, vel mutatione actuali . . . concluditur finitudo rei, etsi limitationes distincte non agnoscantur". (§ 835).

Andererseits können in einem Ding zu einer Zeit auch nie alle Zustände, zu denen es an sich fähig ist, sein. Der Zustand ist determiniert durch das Veränderliche des Dinges. Da die Veränderung von den successive wechselnden Modi ausgeht, so folgen in dem Ding immer andere Zustände aufeinander (s. § 834). Indem der Zustand von der Veränderlichkeit der Modi abhängt, hängt er von den jeweiligen Schranken ab. Denn der Modus ist nichts anderes als die Beschränkung des Essentiellen: „Omnis modus in limitibus seu limitationibus consistit" (Ontologia § 828). Das endliche Ding existiert nur in seinen Schranken; in seiner Endlichkeit ist es immer ein Beschränktes. Auch von hier aus wird noch einmal einsichtig, daß ein Ding nie alle Möglichkeiten zu einer Zeit verwirklichen kann: denn die verwirklichten Möglichkeiten in ihrer Gesamtheit sprengen alle Grenzen; nur in dem Ens infinitum sind alle Möglichkeiten zu einer Zeit. In dem Ens finitum ist mit einer Grenze zugleich die Verwirklichung einer Möglichkeit gesetzt; diese aber schließt die Verwirklichung anderer Möglichkeiten, die von der kontradiktorischen Möglichkeit impliziert werden, zur gleichen Zeit aus. Das Ens contingens ist also in der Verwirklichung seiner Möglichkeiten in die Zeit hineingezogen.

Infolge der Modi werden die Dinge ferner in ihrem Existentwerden von Ursachen abhängig. Denn die Modi selbst bedürfen neben der ratio intrinseca, die ihnen mit dem Wesen des Dinges gegeben ist, auch einer ratio extrinseca[12]), die ihnen aus äußeren Ursachen zukommt. Diese Ursachen liegen in vorangegangenen Modi desselben Dinges — auch in diesem Falle kommen sie von außen, da die Modi selbst äußerlich sind — oder in anderen Dingen, in den „Entia externa"; sie können auch z. T. in vorangegangenen Modi desselben Dinges und z. T. in anderen Dingen liegen (vgl. Ontologia § 160). Indem die Dinge zu ihrer durchgängigen Bestimmtheit und damit zu ihrer Existenz der Modi bedürfen, werden die Ursachen der Modi gleichzeitig zu ihren eigenen Ursachen.

In diesem Abschnitt war nach der Struktur des Möglichen und des Wirklichen gefragt; zuletzt wurde von dem Einfluß bestimmter struktureller Teile auf die Gesamtstruktur gesprochen. Dabei ergaben

---

[12]) In der Logik, § 1004, gibt Wolff folgende Definition der ratio intrinseca und extrinseca: „Rationes assensus ex notione subjecti desumtae dicuntur intrinsecae; quae vero aliunde petuntur, extrinsecae".

sich bereits Hinweise für die Beantwortung der Frage, wie und wodurch sich das Mögliche zum Wirklichen hin entwickelt; diesen Hinweisen soll im Folgenden nachgegangen werden. Aus der Beantwortung dieser Frage ergibt sich gleichzeitig die Antwort, was unter der „Erfüllung der Möglichkeit" im expliziten Sinne zu verstehen ist.

6. Die Entwicklung des Möglichen zum Wirklichen und das Complementum Possibilitatis.

Das Mögliche erwies sich als das unvollständig Bestimmte, als das ens universale, als dasjenige, das erst essentielle Bestimmungen enthält. Das Wirkliche zeigte sich als das vollständig Bestimmte, als das ens singulare, als dasjenige, das Essentialien, Attribute und Modi besitzt. Ferner erwies sich das Wirkliche als ein Zusammengesetztes, in dem alle Bestandteile in einer bestimmten Ordnung zusammengefügt sind und dadurch eine Ganzheit bilden.

Die Entwicklung des Möglichen zum Wirklichen vollzieht sich mithin auf die Weise, daß das unvollständig Bestimmte immer mehr Bestimmtheiten aufnimmt, daß das ens universale zu einem ens singulare wird und daß zu den wesentlichen Bestimmungen des Dinges noch diejenigen unwesentlichen Bestimmungen, die Modi, hinzukommen, die nötig sind, um es durchgängig zu bestimmen. Auf dem Wege dieser Entwicklung fügen sich immer mehr Teile ineinander und bilden schließlich in einer durchgängig geschlossenen Ordnung ein Ganzes.

Die Entwicklung zum Wirklichen ist erst vollzogen, wenn die letzte Bestimmung hinzugekommen ist, die nötig ist, um das Ding durchgängig zu bestimmen. Dadurch gewinnt die letzte Bestimmung eine ausschlaggebende Bedeutung für die Entwicklung des Wirklichen.

Parallel zu der strukturellen Entwicklung des Möglichen zum Wirklichen geht die modale Entwicklung von der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Je mehr Bestimmungen die Struktur des Dinges aufnimmt, umso mehr wächst seine Möglichkeit zur Wirklichkeit heran. Bei durchgängiger Bestimmtheit ist die Wirklichkeit erreicht. Bei dem Hinzukommen der letzten Bestimmung schlägt die Möglichkeit in die Wirklichkeit über. Damit ist die Möglichkeit erfüllt.

Dies sind diejenigen Resultate, die sich aus den Bestimmungen Wolff's über die Struktur des Seienden für das Modalitätsproblem explizieren lassen. Die Modalität des Dinges ist hier in enger Verbundenheit mit seiner Determination aufgefaßt. Vergleicht man diese Resultate mit denjenigen, die sich aus den expliziten Formulierungen Wolff's für die Erfüllung der Möglichkeit ergaben (s. oben S. 26/29), so scheinen sie sich nicht zu treffen, sondern nebeneinanderzubestehen. Es kommt nun

darauf an aufzuzeigen, daß die Resultate miteinander übereinstimmen und sich ergänzen.

Um aber die Berechtigung nachzuweisen, die Erfüllung der Möglichkeit von dem Verhältnis von Möglichkeit und Determination aus zu verstehen, soll vorerst noch auf die diesbezüglichen Ausführungen von A. G. Baumgarten in seiner „Metaphysica" (1739) eingegangen werden. Die „Metaphysica" Baumgarten's umfaßt als Teile die „Ontologia", die „Cosmologia", „Psychologia" und „Theologia naturalis". Hier interessiert vor allem der erste Teil, die „Ontologia", die in drei Kapiteln auf die Prädikate der Dinge eingeht. Das erste Kapitel „Praedicata entis interna universalia" behandelt den Begriff des Möglichen, des Rationalen, des Dinges (Ens), sowie den Begriff des Einen, des Wahren und des Vollkommenen. Das zweite Kapitel „Praedicata entis interna disiunctiva" handelt vom Notwendigen und Zufälligen, Veränderlichen und Unveränderlichen, Realen und Negativen, Besonderen und Allgemeinen, vom Ganzen und von den Teilen, von Substanz und Akzidens, vom Einfachen und Zusammengesetzten und vom Endlichen und Unendlichen. In dem dritten Kapitel „Praedicata entis relativa" ist vom Gleichen und Verschiedenen, vom Simultanen und Successiven, von der Ursache und dem Verursachten, dem Zeichen und dem Bezeichneten die Rede. — Der Aufbau und die Ausführung der Gedanken schließen sich eng an Wolff an. Während es sich zum Teil nur um eine knappe Wiedergabe Wolff'scher Gedanken handelt, werden zum andern Teil die impliziten Intentionen der Gedanken Wolff's expliziert und sinngemäß weiterverfolgt. Dies Letztere ist bei der Erörterung des Verhältnisses von Möglichkeit und Determination der Fall.

Nach Baumgarten stellt sich der Zusammenhang von Möglichkeit und Determination folgendermaßen dar. Die Essentialia sind die Determinanten der inneren Möglichkeit eines Dinges; ihr Komplex bildet die Essentia desselben: „Complexus essentialium in possibili, seu possibilitas eius interna est ESSENTIA . . (esse rei, ratio formalis, natura, . . quidditas, . . substantia, . . conceptus entis primus)": Metaphysica § 40. Die Bestimmungen des innerlich Möglichen sind miteinander unzertrennbar verbunden; deshalb bilden sie notwendig eine Einheit (vgl. dorts. § 47 sowie § 73). Die Essentia als Komplex der Essentialia ist in sich absolut notwendig. Die Essentialia machen in den Einzeldingen den allgemeinen Zusammenhang — „nexus (harmonia) universalis" — aus (s. § 48). Aus ihnen folgen weitere Bestimmungen, die „affectiones"; die Essentia ist die Ratio derselben[1]). Für einige der Affektionen, für die Attribute, ist sie der zureichende Grund, für andere dagegen, für die Modi, ist sie nur der Teilgrund. In § 65 heißt es: „Modi entis per essentiam non sufficienter determinantur . . . Ens ergo, qua modos actuales, per essentiam

---

1) In § 14 gibt Baumgarten die Definition der Ratio: „RATIO . . . (conditio, hypothesis) est id, ex quo cognoscibile est, cur aliquid sit. Quod rationem habet, . . RATIONATUM . . eius dicitur, et ab eo DEPENDENS . . . Praedicatum, quo aliquid vel ratio, vel rationatum est, vel utrumque, NEXUS . . est".

est indeterminatum, . . i. e. modi possunt abesse et adesse salva rei essentia“[2]).

Die Essentia selbst hat keine Ratio, da sie als Unbedingtes kein Bedingendes braucht. Da die Attribute ganz in der Essentia gegründet sind, so sind sie wie diese notwendig. Die Modi dagegen sind zufällig bzw. hypothetisch notwendig, da die Essentia hinsichtlich ihrer noch unbestimmt ist. Das Eintreten des Modus A bzw. Non-A ist ihr äußerlich: „Modorum oppositum est in ente absolute possibile . . . hinc modi sunt determinationes entis in se contingentes“ (§ 108).

Die Essentia konstituiert mithin noch kein durchgängig bestimmtes Seiendes, da sie hinsichtlich der Modi unbestimmt ist; sie konstituiert nur die innere Möglichkeit eines Seienden. Das Mögliche weist also schon immer einige Bestimmtheiten auf; wäre es ganz unbestimmt, so wäre es „nichts“; aber diese Bestimmtheiten reichen noch nicht zur Existenz aus. Zu dem Complex der Essentialia muß als „Complementum“ noch der Complex aller kompossiblen Affektionen hinzukommen. Der Complex dieser Determinationen vereint sich mit den bereits vorhandenen Determinationen zu einem durchgängig bestimmten Ens, das nunmehr aktual wird, während es vorher nur ein Privatives war (s. dorts. § 54). So wird der Complex der kompossiblen Affektionen ausschlaggebend für die Existenz des Möglichen; er macht die Existenz aus: „EXISTENTIA . . (actus . . actualitas) est complexus affectionum in aliquo compossibilium i. e. complementum essentiae sive possibilitatis internae, quatenus haec tantum, ut complexus determinationum spectatur . .“ (§ 55). Die Existentia ist hier dem Complex der unwesentlichen Determinationen gleichgesetzt, der den Complex der wesentlichen Determinationen ergänzt. Die Essentia, in sich betrachtet, bedarf keiner eigentlichen Erfüllung; nur als Complex von Determinationen betrachtet erweist sie sich als ergänzungsbedürftig, da sie noch kein durchgängig Determiniertes konstituiert. Indem die Existentia als Complementum der Essentia mit dieser auf eine Basis gestellt wird, wird der Unterschied von Modalität und Struktur allerdings verwischt.

Es handelt sich hier also bei dem Vorgang des Erfüllens um zwei Complexe von Determinationen, von denen der zweite das Complementum des ersten bildet; beide werden damit zu einem einzigen Complex. Dieser Complex aller Determinationen in dem Ding macht dessen durchgängige Bestimmtheit aus, durch die es gleichzeitig aus einem „ens universale“ zu dem „ens singulare“, dem Individuum, wird: „Complexus omnium determinationum in ente compossibilium est OMNIMODA eius DETERMINATIO . .“ (§ 148).

Die Erörterung des Zusammenhanges von Allgemeinheit, Möglichkeit und unvollständiger Bestimmtheit bzw. von Individualität, Wirklichkeit und vollständiger Bestimmtheit mündet mithin bei Baumgarten konse-

[2]) Das Determinierte und Indeterminierte bestimmt Baumgarten in § 34: „Quod aut ponitur esse A, aut ponitur non esse A, DETERMINATUR . . . Quod vero tantum ponitur esse aut A, aut non A, est INDETERMINATUM . . Quod determinari potest, est DETERMINABILE . . .“

quent in den Wolff'schen Begriff des „Complementum" ein und ist für dessen Interpretation zu berücksichtigen. Modalität und Determination sind bei Baumgarten ganz eng verbunden, so eng sogar, daß zwischen beiden kaum noch unterschieden wird. In diesem Zusammenhange wichtig ist vor allem die Bestimmung Baumgartens, daß das Mögliche eine andere Struktur hat als das Wirkliche, daß es in einem unvollständigen Complex von Determinationen besteht, der erst mit weiteren Determinationen aufgefüllt zur Existenz gelangt. Darüber hinaus wird aber zwischen der Existenz einerseits und den erfüllenden Determinationen andererseits zu unterscheiden sein.

Nunmehr soll versucht werden, die Resultate, die sich aus den Wolff'schen Bestimmungen über die Struktur des Seienden sowie aus den Baumgarten'schen Ausführungen für die Erfüllung der Möglichkeit ergaben, mit den Resultaten in Übereinstimmung zu bringen, die den expliziten Formulierungen Wolff's für das Complementum possibilitatis entsprachen; die im Laufe der Untersuchung gewonnenen bestimmteren Resultate sollen in die anfangs wiedergegebenen unbestimmteren Resultate eingesetzt werden.

Anfangs ergab sich als das Complementum possibilitatis für die Dinge dieser Welt das Hinzukommen der äußeren Möglichkeit zu der inneren Möglichkeit; die äußere Möglichkeit aber schien damit gegeben zu sein, daß das betreffende Ding in dem Verknüpfungszusammenhang dieser Welt zureichend gegründet ist und hier seine Ursache findet (s. oben S. 28). Nunmehr kann die Antwort darauf gegeben werden, was die äußere Möglichkeit eigentlich ist, worauf sie sich bezieht und wieso sie mit der Ursache gegeben ist.

Die innere Möglichkeit bezieht sich auf die Essentia; gleichzeitig mit ihr sind die Attribute gegeben[3]). Nur die Modi sind unzureichend in dem Wesen des Dinges gegründet; sie bedürfen neben der ratio intrinseca der ratio extrinseca. Diese ratio extrinseca fällt ihnen aus äußeren Ursachen zu. Die äußeren Ursachen fügen damit zu der inneren Möglichkeit, die das Ding von sich hat, die äußere Möglichkeit hinzu (s. oben S. 28). Die äußere Möglichkeit bezieht sich primär auf die Modi; durch die Modi hindurch bezieht sie sich dann sekundär auch auf das Ding als Ganzes.

Die vollständige äußere Möglichkeit ist erst mit der zureichenden Ursache gegeben. Die Erfüllung der Möglichkeit besteht in dem Hinzukommen der äußeren zu der inneren Möglichkeit; damit wird sie von der Gegebenheit der zureichenden Ursache abhängig. Mit dem Vorhandensein der zureichenden Ursache ist die Existenz in dieser Welt gegeben: die innere Möglichkeit wird durch die äußere Ursache erfüllt[4]). Hierzu

---

[3]) Die Wolff'sche Einteilung in Essentia, Attribute und Modi ist von der Einteilung Baumgartens in Essentia und Affektionen zu unterscheiden. Baumgarten faßt unter Affektionen Attribute und Modi zusammen.

[4]) Auch H. Pichler sieht in dieser Richtung den Sinn des „Complementum possibilitatis": „In Hinblick darauf, daß in einem Ding viele Möglichkeiten liegen, die das Ding nicht von sich aus ver-

ist nur die unmittelbare Ursache fähig, die „causa efficiens proxima" bzw. die „causa efficiens sufficiens" (s. das Kapitel „de Causis" der Ontologia, Teil II, Abschn. III). Die „causae remotae" sind hierzu noch nicht fähig; sie bereiten nur die „causae propiores" vor, auf denen schließlich die „causa proxima" ersteht. Erst diese macht den Grund zureichend und bringt dem Komplex der Determinationen von außen die letzte Bestimmung heran. Sie wird damit aus der bloßen „ratio externa" zu der „ratio actualitatis", zu dem „principium fiendi" (s. Ontologia § 874); denn die vollständige Ursache zieht notwendig die Existenz der Wirkung nach sich. Die „causa proxima" führt somit das „Complementum possibilitatis" für die Dinge in der Welt herauf: „Hinc Existentiam definio per complementum possibilitatis . . ." (Ontologia § 174 — s. auch oben S. 27).

Die Existenz im Sinne des Complementum possibilitatis wird mithin dadurch herbeigeführt, daß durch die causa proxima zu dem Komplex der Determinationen die letzte Bestimmung hinzukommt, die den Komplex nunmehr vollständig macht.

Nach der Formulierung in den Vern. Ged. v. Gott (1. T.) § 13 — s. oben S. 26 — erweckte es zwar den Eindruck, als mache alles, was nicht zu der bloßen widerspruchslosen Möglichkeit gehört, das „Complementum" aus, mithin die gesamte äußere Möglichkeit und nicht nur die Vervollkommnung derselben durch die letzte Bestimmung, die von der causa proxima herbeigetragen wird. Auch Baumgarten faßte später den gesamten Komplex der Affektionen als Complementum (s. oben S. 52). Da jedoch die äußere Möglichkeit die Fähigkeit des vollkommenen Erfüllens erst mit der letzten Bestimmung erhält und damit erst die Existenz eintritt, kommt es auf dasselbe heraus, ob man die gesamte äußere Möglichkeit als das Complementum ansieht oder nur deren letzte — sie selbst erfüllende — Bedingung. Das Complementum im Sinne der Existenz ist unmittelbar erst mit der letzten Bestimmung durch die causa proxima gegeben.

Der Vorgang der Erfüllung stellt sich mithin folgendermaßen dar: Mit der letzten Bestimmung aus der Causa proxima ist die ausreichende ratio extrinseca gegeben. Diese Letztere ist primär nur das Complementum für die Modi. Indem sie aber die Möglichkeit der Modi erfüllt, wird sie infolge der Notwendigkeit der Modi für die durchgängige Bestimmtheit des Ens und seine Existenz zugleich das Complementum der Möglichkeit des Ens schlechthin; sie zieht zu der essentia die existentia herbei. Damit ist von ihr die Existenz des Ganzen abhängig. Während die Modi in ihrem Erfülltsein der Essentia unwesentlich sind, sind sie der Existentia gerade „wesentlich", da sie erst über dieselbe entscheiden[5]).

wirklichen kann, hat der viel verspottete Begriff des complementum possibilitatis einen guten Sinn . . ." (Ueber die Erkennbarkeit . . . S. 97).

[5]) Auf die später üblichen Bezeichnungen von Sosein und Dasein übertragen, besagt dies: Das für das Sosein des Dinges Unwesentliche ist für das Sein resp. Nichtsein desselben Wesentliche. Nicht der wesentliche Teil des Soseins entscheidet über die Existenz des Dinges, sondern der unwesentliche Teil.

Die Existenz des Wesentlichen ist von der Erfülltheit des Unwesentlichen abhängig.

Mit der Erfüllung der Modi kommt der Essentia die Existentia von außen zu; sie ist ihr zufällig, „conveniens". Damit ist die Existenz selbst ein Modus der Essentia, und so erweist sich die Existenz des Innerweltlichen im ganzen als eine Beschränkung, eine „contractio" des Eigentlichen, Essentiellen, Wesentlichen.

Hieraus könnte verständlich werden, daß die Existenz als Modus bezeichnet werden kann, ohne daß man sie doch damit als inhaltliches Moment der Struktur aufzufassen braucht. Gegen das Letztere wendet sich die Kantische Kritik: Existenz ist keine inhaltliche Bestimmung neben anderen[6]). Aber die Bezeichnung der Existenz als Modus behält auch dann noch einen Sinn, wenn man sie nicht als Strukturmoment auffaßt. Der Ausdruck „Modus" ist nicht eindeutig; wird die Existenz als Modus bezeichnet, so braucht sie deshalb noch nicht den anderen Modi der Essentia gleichgesetzt zu werden. Sie ist den strukturellen Modi nicht nebenzuordnen; sie liegt nicht in derselben Sphäre wie diese, sondern in der Sphäre der „Modalität".

Bei Wolff selbst tritt diese verschiedene Zugehörigkeit der Modi zu der Struktur bzw. zu der Modalität allerdings noch nicht klar heraus. Einesteils sieht es wirklich so aus, als wäre Existenz ein inhaltlicher Modus, der als Complementum zu den bereits vorhandenen Modi des Dinges als gleichgearteter hinzukäme, andernteils sieht es aber auch so aus, als fiele die Existenz mit der äußeren Möglichkeit zusammen. Hier wäre die Existenz die Gesamtheit der erfüllten Modi; dies entspräche der Bestimmung der Existenz bei Baumgarten. Die impliziten Intentionen münden jedoch in ihrer Explikation in den Gedanken ein, daß Existenz als eigengearteter Modus mit der durchgängigen Bestimmtheit, mit der Erfülltheit der strukturellen Modi gegeben ist. Um dies hervortreten zu lassen, wäre dieser Modus von den übrigen Modi und den Determinationen des Seienden überhaupt im Ausdruck besonders abzuheben[7]).

---

[6]) Kant sagt u. a. in den „Postulaten des empirischen Denkens" (Kr. d. r. V.): „Die Categorien der Modalität haben das Besondere an sich: daß sie den Begriff, dem sie als Prädicate beigefüget werden, als Bestimmung des Objects nicht im mindesten vermehren . . ." Und ferner: „Die Grundsätze der Modalität sind . . . nicht objectiv synthetisch, weil die Prädicate der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit den Begriff, von dem sie gesagt werden, nicht im mindesten vermehren, dadurch daß sie der Vorstellung des Gegenstandes noch etwas hinzusetzten . . ."

[7]) Vielleicht könnte man hierfür den Terminus der „Gestaltqualität" einführen, da durch ihn das einseitige Abhängigkeitsverhältnis der Modalität (der Existenz) von der Struktur in ihrer gestalthaften Ganzheit zum Ausdruck käme; die Modalität würde damit eindeutig von der Struktur geschieden und dennoch zu ihr in Beziehung gesetzt. Es wird damit ausgedrückt, daß dem strukturellen Komplex etwas „eigen" ist, ohne daß es sich darum um etwas Qualitatives im üblichen Sinne zu handeln braucht.

Wurde das Complementum zuerst von dem Verhältnis der wesentlichen und unwesentlichen Bestimmungen eines Dinges aus aufgewiesen (S. 53 ff.), so kann es zweitens von dem Zusammenhang zwischen dem Wesen des zusammengesetzten Dinges und der Modalität her sichtbar gemacht werden. Das Wesen des zusammengesetzten Dinges besteht in in der Art der Zusammensetzung seiner Teile (s. oben S. 40 ff.). Zu seinem Wesen gehört mithin die ordentliche Verknüpfung der Teile, die die Harmonie und die Vollkommenheit des zusammengesetzten Dinges ausmacht und es damit erst zu einem „zusammengesetzten Ding" macht, zu einem Ganzen, dessen Teile „compartes"[8]) sind. Die vollkommene Ordnung der Verknüpfung ist aber erst dann gegeben, wenn alle Glieder beisammen sind, die zu dieser Ordnung gehören. Vorher sind die „Teile" noch zerstreut und isoliert; sie werden noch nicht in einer durchgängigen Ordnung aufgehoben, sondern sie haben nur die Möglichkeit dazu. Erst bei dem Hinzukommen des letzten „Teiles" schließt die Ordnung alle Teile zu einem Ganzen zusammen; wenn alle Teile „zusammengelaufen" sind, tritt das Ganze in die Existenz. Indem die letzte Bestimmung, die aus der causa proxima kommt, die Ordnung vervollkommnet, wird diese fähig, alles in sich aufzuheben als Eins: damit tritt das Wesen dieses zusammengesetzten Dinges als eines durchgängig bestimmten in die Existenz.

Auch von hier zeigt es sich also, daß die causa proxima das Complementum possibilitatis herbeiführt. Es bleibt jedoch noch übrig zu zeigen, woher die causa proxima die Tragfähigkeit für die entscheidende Bedeutung erhält, die sie für die Existenz des Möglichen hat. Darüber geben vor allem die Kapitel „De Dependentia rerum earumque Relatione" und „De Causis" der Ontologia (Teil II, Abschn. III) sowie die Kapitel „De Rerum nexu & quomodo inde resultet Universum" und „De Essentia Mundi & ejus Attributis" der Cosmologia (Abschn. I) Auskunft.

Die Causa proxima steht nicht isoliert da. Indem sie selbst ein ens contingens ist, hat sie wiederum eine Ursache, von der sie in ihrer Existenz abhängt. Die Ursache ist selbst ein Verursachtes, und so ergibt sich die Reihe der zufälligen Dinge in der Aufeinanderfolge als eine Ursachenkette, in der jedes Glied Verursachtes und selbst wieder Ursache ist. Die Kausalität trägt die Einheit in den zeitlichen Ablauf des Seienden; auf ihr baut sich der Realzusammenhang auf.

Die Kausalverbindung ist allerdings keine einfache, sondern eine vielfach verflochtene. Viele Kausalreihen laufen durcheinander; viele Ursachen wirken auf ein zu Bewirkendes hin und werden in diesem gemeinsamen Streben verbunden (s. Cosmologia § 36). Die gemeinsam wirkenden Ursachen nennt Wolff in der Ontologie, § 885, die „concausae". Dem Neben- und Miteinander vieler Kausalreihen entspricht die Mannigfaltigkeit des Querschnittes durch das Geschehen in einem Moment: „Dantur in mundo adspectabili res plures simultaneae". (Cosmologia § 51). Die simultanen Dinge stehen nicht beziehungslos nebeneinander, sondern sie coexistieren. In ihrer Verbundenheit beeinflussen sie sich

[8]) Dieser Ausdruck findet sich bei Baumgarten, Metaphysica, § 155.

gegenseitig und sind in ihrer Existenz aufeinander angewiesen[9]). Alle endlichen Dinge sind mithin in ihrem Miteinander und Nacheinander verbunden; dies macht erst die Welt zu einer solchen: „Series entium finitorum tam simultaneorum, quam successivorum inter se connexorum dicitur Mundus . ." (Cosmologia § 48)[10]). Die Dinge sind so miteinander verbunden, daß eins den Grund der Existenz des andern enthält. Sie sind in ihrer Existenz voneinander abhängig, die späteren Dinge von allen früheren und die simultanen Dinge von denen, die mit ihnen sind: „In mundo res omnes a se invicem dependent quoad existentiam" (Cosmologia § 58).

Die Dependenz eines Dinges von allen anderen stellt sich andererseits als Relationssystem zwischen ihm und den anderen dar (s. insbes. das Kapitel „De Dependentia rerum earumque Relatione" der Ontologia[11]). Nur das Ding wird existent, das in unmittelbarer bzw. vermittelter Relation zu dem gesamten Realzusammenhang steht. In der unvermittelten Relation steht es zu seiner unmittelbaren Ursache, der causa proxima. Während das Ding in seiner inneren Möglichkeit außerhalb des Verknüpfungszusammenhanges gesehen wird, wird es mit seiner äußeren Möglichkeit in den Nexus des Realen eingeordnet.

In der inneren Möglichkeit ruht das Ding gleichsam unvermittelt in sich abseits von aller Zeitlichkeit und Entwicklungsfähigkeit. Erst die wirklichen und wirkfähigen Ursachen ziehen das innerlich Mögliche auf dem Wege über die Modi in den dynamischen, veränderlichen, zeitlichen Realzusammenhang hinein und verleihen ihm mit der Vermittlung die äußere Möglichkeit (vgl. oben S. 27 ff.)[12]).

Die äußere Möglichkeit erhält die letzte tatsächliche Bestimmung von der unmittelbaren Ursache, die auf dem gesamten dynamischen Realzusammenhang aufruht. Damit wird sie erfüllt, und das gesamte Mögliche tritt in die Existenz. Alles, was in dieser Welt äußerlich möglich ist, hat daher auch Existenz in der Vergangenheit, der Gegenwart oder

---

[9]) „. . . . Sane corpus nostrum a cibo ac potu, quo fruimur, ab aere, quem ducimus, a calore, quo fovemur, ita pendet, ut aliquo eorum sublato corpus amplius subsistere nequeat . . ." (Cosmologia § 53).

[10]) Vgl. hierzu auch den Begriff der Reihe bzw. der Kette bei Descartes (oben S. 13/14), ferner die Wolff'sche Bestimmung der Welt als zusammengesetztes Ding (oben S. 41, Anm. 2).

[11]) Hier heißt es in § 856 u. a.: „Quod rei absolute non convenit, sed tum demum intelligitur, quando ad alterum refertur, id dicitur Relatio". — „Relatio nullam enti realitatem superaddit, quam in se spectatum non habet; sed nonnisi in dependentia quadam entis unius ab altero . . . consistit". (Dorts. § 857). Der Grund der Relation ist das „Fundamentum relationis", die bezogenen Dinge sind die „Relata" (s. dorts. § 858). — S. auch oben S. 35.

[12]) Hieraus ergibt sich auch, daß das Problem der ontologischen bzw. realen Möglichkeit nicht wie das der logischen Möglichkeit isoliert zu behandeln ist. Es muß aus der Vermittlung der ontologischen Möglichkeit heraus selbst einsichtig gemacht werden, indem es mit den Kategorien des Wirklichen in Verbindung gebracht wird.

der Zukunft[13]). Denn nur das ist wahrhaft äußerlich möglich, was sich in den gesamten Realzusammenhang einfügt, sich mit ihm verträgt und für ihn auf Grund des Beziehungssystems notwendig wird (vgl. oben S. 21)[14]). Das äußerlich Mögliche hat eine determinierte Causa in dieser Welt; was eine solche hat, wird wirklich: „Si quid intrinsece possibile fuerit & in serie rerum, ex qua constat mundus, habet causam efficientem sufficientem, id necessario actum consequitur" (Cosmologia § 98).

Die Causa proxima erwächst mithin auf dem gesamten Kausalzusammenhang; von hier aus erhält sie die Kraft und die Wirkfähigkeit, den Effectus hervorzutreiben. Indem aber die Ursachen aufeinander aufbauen, schachteln sich auch die Gründe übereinander. Kein Grund ist für sich; jeder wurde selbst erst begründet. Jedes neu Begründete geht seinerseits wieder, indem aus seiner Gegenwart die Vergangenheit wird, als Grund in die bereits vorhandenen Gründe ein und wird nun selbst zum Grunde für die kommende Gegenwart. Die entfernteren Gründe sind nur noch vermittelte. Der letzte, nächste „Grund" ist der unmittelbare. Ist er zureichend, so ersteht auf ihm das Begründete. Dies ist der Sinn des Satzes vom zureichenden Grunde, daß alles, was ist, seinen zureichenden Grund hat, warum es ist, und erst von den Gründen aus in seiner ontischen Möglichkeit einsichtig wird (s. oben S. 18). Jeder Grund liegt in dem durchgängigen Grundzusammenhang, den der vergangene Realzusammenhang ausmacht.

Der zureichende Grund im eigentlichen Sinne ist aber erst dann gegeben, wenn man bis an das Ende der Gründe gelangt ist. Dies spricht Wolff in dem Kapitel „De Essentia Mundi & ejus Attributis" der Cosmologia aus. Da alles in der Welt Seiende selbst wieder als Endliches, Kontingentes, begründet ist, so kann das Ende der Gründe nicht innerhalb dieser Welt liegen: es muß außerhalb der Welt sein: „Contingentia in mundo non habent rationem sufficientem actualitatis suae in serie successivorum, sed in ente alio extra seriem istam constituto, eoque neccessario" (Cosmologia § 90). Mit diesem Gedankengang setzt das erste Kapitel der „Theologia Naturalis" (Teil I) ein, die hieraus auf die Existenz eines notwendigen Wesens schließt (s. § 24). Nur das unbedingt notwendige Wesen bedarf keines anderen zu seiner Existenz; es bedarf keiner Erfüllung seiner Möglichkeit durch einen äußeren Grund (s. § 25). Gott allein existiert durch seine Möglichkeit: „. . hoc est privilegium

---

[13]) Hier setzt sich also die einstrahlige Realmöglichkeit der Megariker wieder durch.

[14]) Ein Grenzgedanke Wolff's ist der, daß das, was nicht in dieser Welt äußerlich möglich ist, dennoch in einer anderen Welt, d. h. in einem anderen Verknüpfungszusammenhang, äußere Möglichkeit besitzen könnte (s. S. 41, Anm. 2).

Die hypothetische Notwendigkeit in der Welt schaltet nicht etwa die Freiheit des Menschen aus; sondern, indem der Mensch von sich aus Bestimmungen in das Wirkliche hineintragen kann, bestimmt er gleichzeitig die äußere Möglichkeit des Kommenden mit und damit das in der Zukunft Existierende (vgl. Vern. v. Gott § 514 ff.)

entis a se, quod ideo existat, quia possibile . ." (§ 34). Hier ist das Ende aller Gründe erreicht: das Complementum possibilitatis, die Erfüllung der Möglichkeit für alle Dinge, findet ihr Ende in Gott als in dem letzten, absoluten Grund.

Bleibt man mithin in dem Bereich des Ontischen, Innerweltlichen, so findet man noch nicht den zureichenden Grund für das Complementum possibilitatis der Dinge der Welt. Man kann den Vorgang der Erfüllung der Möglichkeit nur beschreiben, aber man kann ihn nicht erklären.

Die Möglichkeit eines Dinges wird dann erfüllt, wenn ihm auf Grund des gesamten Realzusammenhanges aus der unmittelbaren Ursache, der causa proxima, die letzte Bestimmung zukommt; diese macht es zu einem durchgängig Bestimmten. Damit aber verliert das Mögliche gleichzeitig den Charakter, der es als Mögliches auszeichnete. Das Mögliche hat noch das Wesen des Unendlichen und Allgemeinen an sich. Wird jedoch das Mögliche wirklich, so hat es das Wesen des Unendlichen in den Grenzen verborgen; es ist nur noch ein Endliches, Besonderes und Beschränktes und unterscheidet sich von dem übrigen Wirklichen nur durch die Art seiner Schranken und die Art des beschränkten Inhaltes.

Das Complementum possibilitatis führt aus dem Unbeschränkten in das Beschränkte, aus dem Unendlichen in das Endliche. Die Möglichkeit erfüllt sich zur Existenz in der Beschränkung.

Literatur.

Alfârâbî's Buch der Ringsteine m. Kommentar des Ismail el-Fârânî, übers. u. erläutert von M. Horten — (Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters, her. v. Baeumker-Hertling, Band V).

Aristoteles: Metaphysik, übers. u. erläutert von E. Rolfes.

W. Arnsperger: Christian Wolff's Verhältnis zu Leibniz, 1897.

Avicenna's Metaphysik, übers. u. erläutert von M. Horten, 1907.

A. G. Baumgarten: Metaphysica, 1739, Edit. 3. 1750.

J. Bergmann: Wolffs Lehre vom complementum possibilitatis (Archiv f. syst. Philos. 1896).

Descartes: Regulae ad directionem ingenii, ed. Buchenau 1907. Meditationes de prima philosophia, ed. Buchenau 1913.

H. Driesch: Das Ganze und die Summe (1921).
Die Maschine und der Organismus (1935).

Chr. v. Ehrenfels: Über Gestaltqualitäten (Viertelj. f. wiss. Phil. Bd. XIV).

A. Faust: Der Möglichkeitsgedanke, T. I u. II, 1931/2.

C. J. Gerhardt: Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff, her. 1860.

N. Hartmann: Logische und ontologische Wirklichkeit, Kantstud., 1915.
Zur Grundlegung der Ontologie, 1935.

J. Kant: Kritik der reinen Vernunft.

Leibniz: Meditationes de cognitione . . ., 1684.
Syst. nouv. de la nature, 1695.
De Rerum Originatione radicali, 1697.
Theodizee.
Leibniz an Bourguet. Philos. Schr. ed. Gerhardt, Bd. III.

P. Natorp: Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, 1910.

H. Pichler: Über die Erkennbarkeit der Gegenstände, 1909. — Über Christian Wolffs Ontologie, 1910.

H. Schmalenbach: Leibniz, 1921.

Sesemann (Kaunas): Logik und Ontologie der Möglichkeit (Bl. f. deutsche Philos. 1936, H. 2).

Spinoza: Ethica.

Suarez: Opera omnia.

Thomas von Aquin: Summa theologiae I. —
Summa phil. contra gentiles III. —
De ente et essentia, Opusc. et Textus, Series scholast. Fasc. I, 1933.

J. M. Verweyen: Philosophie des Möglichen, 1913.

Chr. Wolff: Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, T. I (1719), T. II (1724); neue mehrf. erw. Aufl. 1747.
Discursus praeliminaris de philosophia in genere, 1728. —
Philosophia rationalis, sive Logica, 1728. —
Philosophia Prima sive Ontologia, 1729. —
Cosmologia generalis, 1731. —
Psychologia rationalis, 1734. —
Theologia naturalis 1736.

Ed. Zeller: Die Philosophie der Griechen II. T. —
Über den Kyrieuon des Megarikers Diodoros (Sitz.ber. d. Berl. Akad. 1882).

Vita

Ich, Anneliese Michaelis, wurde am 11. April 1912 als Tochter des verstorbenen Universitätsprofessors Dr. med. Max Michaelis und seiner Ehefrau Käthe, geb. Böhm, in Berlin geboren. Von Ostern 1918 bis Oktober 1919 besuchte ich das fünfte Lyceum zu Berlin-Wilmersdorf und hierauf das Lyceum und Realgymnasium der Cecilienschule, daselbst, die ich Ostern 1931 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Von Ostern 1931 bis Ostern 1932 studierte ich an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin Philosophie und Psychologie sowie englische und romanische Philologie, im Sommersemester 1932 besuchte ich die Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br., und hierauf setzte ich meine Studien an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin bis Ostern 1936 fort. Seit April 1936 bin ich an der Universität Basel immatrikuliert, an welcher ich am 3. Juli 1937 das Doktorexamen ablegte.

Während meines Studiums habe ich Vorlesungen und Übungen der Herren Professoren Brandl, Brie, Dessoir, J. Freund, Gamillscheg, Guardini, Häberlin, N. Hartmann, Heidegger, Horn, W. Hübner, W. Köhler, Liebert, Lüdeke, M. Raymond, Schirmer, H. Schmalenbach, Sombart, Spranger, Stieler, Vierkandt und Witkop sowie der Herren Dozenten Aikin-Sneath, H. Günther, Llorens, Olivier-Henrion, Pender, Scherer, Springmeyer und Walzer besucht.

Der Entwurf der vorliegenden Arbeit entstand in Berlin unter der Leitung von Herrn Professor Dr. Nicolai Hartmann, die jetzige Fassung in Basel unter der Leitung von Herrn Prof. Dr. Herman Schmalenbach.